Historia de América Latina y el Caribe

Afroamérica

Historia, cultura e identidad

J. Jesús María Serna y Ricardo J. Solís
(coordinadores)

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Universidad Nacional Autónoma de México

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Rector
Dr. José Narro Robles

Secretario General
Dr. Eduardo Bárzana García

Secretario de Desarrollo Institucional
Dr. Francisco José Trigo Tavera

Coordinadora de Humanidades
Dra. Estela Morales Campos

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Director
Dr. Adalberto Santana Hernández

Secretaria Académica
Dra. Margarita Aurora Vargas Canales

Secretario Técnico
C. P. Felipe Flores González

Jefe de Publicaciones
Lic. Ricardo Martínez Luna

AFROAMÉRICA.
Historia, Cultura e Identidad

Colección
Historia de América Latina y el Caribe
9

CENTRO DE INVESTIGACIONES
SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

AFROAMÉRICA.
Historia, Cultura e Identidad

J. Jesús María Serna Moreno
Ricardo Javier Solís Herrera
(coordinadores)

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MÉXICO 2012

Esta edición se realizó gracias al apoyo de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA), a través del Proyecto PAPIIT "Estudios Afroamericanos. Aportes africanos a las culturas de nuestra América" (IN402610).

F1419
.N4
A37 Afroamérica : historia, cultura e identidad / J. Jesús María Serna Moreno, Ricardo J. Solís Herrera, coordinadores. -- México : UNAM, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2012.
166 p. -- (Colección Historia de América Latina y el Caribe ; 9)
Ponencias presentadas en el "Segundo Coloquio Afroamérica. Historia, cultura y procesos identitarios".

ISBN 978-607-02-3947-2

1. Negros – América Latina – Historia – Congresos. 2. Negros – América Latina – Vida social y costumbres – Congresos. 3. Negros – Identidad racial – América Latina – Congresos. 4. Negros – Caribe – Historia – Congresos. 5. Negros – Caribe – Vida social y costumbres – Congresos. 3. Negros – Identidad racial – Caribe – Congresos. I. Serna Moreno, Jesús, 1946- ., ed. II. Solís Herrera, Ricardo J., ed. III. Ser.

Diseño de la cubierta: D. G. Marie-Nicole Brutus H.
En la portada: Museo de las culturas afromestizas "Vicente Guerrero" Cuajinicuilapa, Guerrero

Primera edición: diciembre de 2012
Fecha de edición: 3 de diciembre de 2012

D. R. © 2012 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán,
C. P. 04510, México, D. F.

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Torre II de Humanidades, 8° Piso,
Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.
http://www.cialc.unam.mx
Correo electrónico: cialc@unam.mx

ISBN: 970-32-3580-8 (colección)
ISBN: 978-607-02-3947-2 (obra)

Impreso y hecho en México

ÍNDICE

Presentación 9

Los textos escolares como narrativas de la nación:
el caso de las ciencias sociales y los afrocolombianos
Américo Portocarrero Castro 13

Afrodescendientes y Estado en Argentina: actores
y producción de políticas públicas en el siglo XXI
Bernarda Zubrzycki, Ana Cristina Ottenheimer
y Marta Maffia 51

La excepción galante: el elogio de las mulatas
Carlos M. Tur Donatti 67

Los *Créole* de Belice. La construcción
de una identidad en un país multiétnico
Harry J. Domínguez y María de la Paz Chávez 75

Memoria, herida colonial e identidad
en el discurso caribeño
Glodel Mezilas 85

Continuidades y rupturas en la configuración histórica
de la *Ocha* (Santería cubana)
Ricardo J. Solís Herrera 113

Religión y ritualidades neoafricanas.
Esbozo de un eje fundamental para
la permanencia cultural africana en América
David Jonás Lund Rodríguez 127

África y América: relaciones históricas
y reconstrucciones regionales
Jorge A. Tenorio Terrones 149

Directorio de Colaboradores 163

PRESENTACIÓN

Afroamérica es el nombre que se le ha dado "al conjunto de regiones y comunidades que tienen raíz africana" resultado de un "proceso de traslado masivo y forzado de millones de hombres, mujeres y niños que desde su llegada, a partir del siglo XVI, conformaron parte de la población americana". Los estudios sobre estas regiones y comunidades se han venido desarrollando a pesar de enfrentar múltiples dificultades y, en años recientes, experimentar un vigoroso impulso en nuestra América, sobre todo, provocado por la acción cada vez más consciente y militante de los afrodescendientes latinoamericanos. Ello explica la gran cantidad de trabajos que han venido elaborando más investigadores, los cuales, muchos se han convertido en verdaderos especialistas de este relativamente nuevo campo de estudio, tal es el caso de los trabajos que integran este libro.

Estos escritos, cuyos autores los presentaron originalmente como ponencias en el Segundo Coloquio *Afroamérica. Historia, cultura y procesos identitarios,* fueron seleccionados por su valor académico; ya que aportan al conocimiento de estudios afroamericanos un rico y variado conjunto de elementos, que surgen de investigaciones sobre temas poco conocidos y que se relacionan con las distintas expresiones culturales de afrodescendientes de los países de nuestra América. Aportes que abar-

can un universo que no solo se restringe a un determinado orden teórico o metodológico, ni enfoque o perspectiva, sino a la diversidad de posturas, algunas novedosas, en el marco de tendencias actuales de ciencias sociales y humanidades. Los diversos debates en las últimas tres o cuatro décadas sobre la diversidad cultural, étnica y racial de nuestros pueblos, en las esferas de lo social, económico y político, constituyen el rico y diverso contexto en el que se inscriben las investigaciones que han dado origen a los textos que aquí presentamos. Asimismo, muestran un cierto grado de continuidad con el primer volumen colectivo, resultado del compromiso adquirido con las metas que nos impusimos los integrantes del colectivo adscrito al Programa de apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica; PAPIIT IN-402610 *Estudios afroamericanos. Aportes africanos a las culturas de nuestra América.*

Colombia, Argentina, Cuba, Belice y el Caribe son los referentes geográficos de los primeros siete textos de este libro. El último corresponde a una reflexión sugerente dentro de los estudios de África en América (o afroamericanos, como se les ha denominado desde otra perspectiva teórica), sobre una discusión entre historiadores y antropólogos en torno a la presencia negra en América.

En *Los textos escolares como narrativas de la nación; el caso de las ciencias sociales y los afrocolombianos*, Américo Portocarrero se pregunta por las representaciones sociales de los afrocolombianos en los textos escolares de ciencias sociales de educación básica y media durante el periodo 1980-2000, en tanto se constituyen como dispositivos didácticos y culturales que establecen criterios de conocimiento. El estudio, a partir de un enfoque que incorpora el tema educativo a los estudios afroamericanos, analiza las tensiones generadas entre contenidos temáticos de dichos textos y los desarrollos metodológicos y epistemológicos de las ciencias sociales con respecto a los afrocolombianos.

El texto escrito a seis manos —Bernarda Zubrzycki, Ana C. Ottenheimer y Marta Maffia— *Afrodescendientes y Estado en Argentina: actores y producción de políticas públicas en el siglo XXI,* nos presenta una caracterización general de la población afrodescendiente en y de Argentina. El norte del texto es hacer un balance en torno a las relaciones entre organizaciones afrodescendientes y el Estado Argentino a través de organismos como el Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI), expresadas en la producción concreta de políticas públicas en la última década y media.

La excepción galante: el elogio de las mulatas; aquí Carlos Tur describe las percepciones que se tenían sobre las mujeres, particularmente mulatas, que habitaban las regiones rioplatenses de finales del siglo XVIII y primera mitad del XIX. Las fuentes principales con las que sustenta el texto se ubican en las crónicas de viajeros ingleses y del español Félix de Azara.

El artículo, escrito en coautoría por María de la Paz Chávez y Harry Domínguez, intitulado *Los* Créole *de Belice. La construcción de una identidad en un país multiétnico,* es una aproximación a la identidad *créole* en el contexto nacional beliceño, donde interactúa con Garífunas, Mayas, Spanish, Chinos, Indios, etc. Tres expresiones locales —Flowers Bank, Gales Point Manatee y Belice City— de lo *créole,* son el punto de partida para indagar la condición de diversidad que caracteriza esta identidad.

El ensayo de Glodel Mezilas, *Memoria, herida colonial e identidad en el discurso caribeño,* nos presenta una radiografía del discurso antillano en relación con la memoria, el dolor y la identidad; en particular de las islas que han experimentado la colonización francesa. El escrito concentra gran variedad de temáticas que dan cuenta de la complejidad, así como de tensiones y problemáticas que caracterizan el quehacer literario antillano.

Continuidades y rupturas en la configuración histórica de la Ocha *(santería cubana),* escrito por Ricardo Solís, dibuja el proceso de configuración histórica de la *Ocha* en Cuba. El texto constituye un ejercicio de aproximación a la construcción de un

perfil histórico sobre la Santería, que identifique continuidades y rupturas en la tradición afrocubana y reconstruya las relaciones de género y poder al interior de la religión.

Religión y ritualidades neoafricanas. Esbozo de un eje fundamental para la permanencia cultural africana, de Jonás Lund, aporta elementos claves para la comprensión histórica y antropológica de las permanencias culturales africanas en el continente americano. A lo largo del texto, el autor desarrolla la tesis de que las manifestaciones religiosas afroamericanas son el eje fundamental de tales pervivencias; así también, presenta apuntes que caracterizan de forma general las principales religiones afroamericanas.

La contribución de Jorge Tenorio, *África y América: relaciones históricas y reconstrucciones regionales,* es una invitación al debate sobre origen y participación de África en América en un marco de tensiones entre aislacionismo y difusionismo. El artículo apoya la tesis que plantea la posibilidad de un contacto entre civilizaciones africanas y amerindias anterior a las empresas marítimas europeas. Los referentes de tal perspectiva se ubican en el análisis de las relaciones entre imperios africanos occidentales y el mundo islámico expresado en el avanzado conocimiento científico y técnico, así como la historia de la travesía de Bakari II, emperador de Mali.

J. Jesús M. Serna Moreno
Ricardo J. Solís Herrera
Ciudad Universitaria, febrero 2012

LOS TEXTOS ESCOLARES COMO NARRATIVAS DE LA NACIÓN: EL CASO DE LAS CIENCIAS SOCIALES Y LOS AFROCOLOMBIANOS

Américo Portocarrero Castro

Este ensayo es parte de la investigación en curso del doctorado en educación, denominada: "Afrocolombianos en los textos escolares de ciencias sociales de la educación básica y media en Colombia, 1940-2010". El tema es de particular importancia en la medida en que la Constitución de 1991 convirtió a los afrocolombianos en sujetos con derechos étnicos, en un contexto de movimientos sociales que reivindican la diversidad cultural y que se extendieron por varios países latinoamericanos.

El reclamo de estos grupos sociales en Colombia, como en otros países con similares movimientos, lo vemos de manifiesto con marcado interés en la educacion y la escuela. En este sentido, tanto afros como indígenas identifican en la primera un dispositivo cultural de gran importancia; la enseñanza había sido utilizada por las élites intelectuales de estos países para consolidar el proyecto de nación homogénea impuesto desde la independencia. De la misma forma, los movimientos étnicos intentan colocar a su favor el aparato educativo, con el

propósito de construir sociedades democráticas desde la perspectiva del conocimiento y reconocimiento de la diversidad.

Sin embargo, contrario a este interés por lo educativo de los movimientos étnicos, el campo de estudios afros no termina por incorporar el tema formativo como perspectiva de investigación importante, este sigue dominado por estudios de carácter antropológico e históricos, que si bien necesarios, dado su condición fundacional del campo, no son suficientes para comprender y establecer las formas sutiles en que materializó en currículos y contenidos toda una cultura, una concepción del mundo. En este sentido, entender el texto escolar como formas escritas sobre las cuales construyen las narrativas nacionales que configuran una realidad, es acercarse al vínculo simbólico entre saberes constituidos como verdades por élites y grupos de poder, validados socialmente por ellos y la nación en general.

El objetivo de este ensayo es reflexionar sobre la importancia de la contribución del campo académico en la consolidación del movimiento social afro, en particular, de las ciencias sociales colombianas, durante el periodo comprendido entre 1980 y 2000, en el cual, se rompen paradigmas y marcos epistemológicos al incluir al negro como objeto de estudio. De la misma forma, analizo la relación entre la producción bibliográfica sobre etnicidad afro y su implementación curricular en los textos escolares de ciencias sociales, producida en este lapso en Colombia, que resultan importantes porque en ellos recae la construcción de nuevas prácticas sociales.

Introducción

Los textos escolares de ciencias, plantea Solarte,[1] tienen contenidos que deben ser presentados acorde a conceptos pro-

[1] M. C. Solarte, *La Transposición Didáctica aplicada al concepto de Clasificación de los Seres Vivos en los Textos Escolares*, Tesis de Maestría para optar por el título de Magister en Educación, Instituto de Educación y Pedagogía, Universidad del Valle, Colombia, 2006.

pios de la ciencia, incluyendo aspectos como terminología científica, actualización, enfoque didáctico, entre otras, propias de la labor pedagógica. Sin embargo, la trascendencia del texto escolar no se agota en sus consideraciones pedagógicas. El análisis de su contenido, por ejemplo, permite comprender la importancia cultural que una sociedad asigna a ciertos objetos de saber y, de la misma forma, devela lo que ella aspira a enseñar, ocultar y desdeñar por decadente, subversivo o inmoral.

Es reciente la transformación del texto escolar en objeto de estudio. La investigación educativa lo incorpora como parte de estudios que caracterizan la cronología del currículo, mientras que la cronología cultural lo hace a partir de los estudios de Chartier[2] sobre la historia de libros, lectura y escritura. Bien como dispositivo cultural o sujeto comunicativo, bien como instrumento didáctico, o materializando estas tres funciones a las vez, el texto escolar deviene en poderoso artefacto al establecer condiciones para la asimilación o construcción del conocimiento, a través de prácticas de selección y organización de contenidos, lo que hace posible que determinada opción cultural circule como saber, pues, no existen campos de contenidos, ni de problemas, sino se contextualizan como saberes elaborados de una disciplina.[3]

En este contexto, la pregunta por las representaciones sociales de afrocolombianos, a los textos de ciencias sociales, permite el análisis en disciplinas estratégicas, en la medida que sobre ellas ha recaído la fundación de prácticas sociales en la educación. Tal como lo plantea Van Dijk:[4]

[2] Roger Chartier, *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona, Gedisa Editorial, 1992, p. 276.

[3] Roberto Figueroa M., "Historia del currículum: perspectiva y dilemas en la integración del desarrollo humano y en los textos escolares", en *Revista Educación y Humanismo*, núm. 15, Universidad Simón Bolívar, Barranquilla, Colombia, 2008, pp. 101-114.

[4] T. Van Dijk, *Ideología y discurso*, Barcelona, Ariel, 2003.

> …no hace muchos años, antes de la guerra la antropología escribía sobre los otros de manera racista y discriminatoria, y esto era considerado científico, la legitimidad de la ciencia se basaba en todas esas representaciones discriminatorias de raza; aún hoy existen profesores de sociales inamovibles, que creen y postulan diferencias genéticas entre las razas y no diferencias culturales e incluso algunos intelectuales persisten aún en estas ideas.

En la escuela se enseña historia y ciencias sociales para legitimar valores dominantes de la sociedad, por tal razón, manuales escolares de éstas pueden entenderse como dispositivos de control y enunciación de procesos comunicativos y discursivos que mantienen en el poder concepciones de dominio; ellos dan cuenta de factores de fuerza tanto simbólicos como sociales que configuran las luchas por la imposición de patrones autorizados de capital cultural. En los textos de ciencias sociales es posible identificar conceptos, prejuicios, formas estereotipadas, rupturas epistemológicas, tanto en disciplinas de saber como en las pedagógicas y didácticas. Igualmente estas rupturas pueden reconocerse en contenidos y concepciones que indican cambios en enfoques teóricos de discursos que, desde las ciencias sociales como saber disciplinario, han soportado formas de representación de los afrocolombianos en los textos escolares, tanto de la educación básica como media en Colombia.

Entendemos como representación, las simplificaciones, esquemas, modelos explicativos, contenidos didácticos y académicos, que con motivo de la enseñanza de ciencias sociales son incluidos en textos como oferta de idea no sólo de la presencia social sino de aportes históricos que los afrocolombianos han legado a la construcción de la colombianidad. Desde estos marcos, los textos mencionados entienden y proponen la imagen de los afrocolombianos.

Este tipo de representación implica reconocer una labor de trasposición como parte de un ejercicio particular y propio,

solo atribuible a un oficio didáctico que consiste en un acercarse a las elaboraciones conceptuales y paradigmas epistemológicos —con el fin de transformarlos en saberes o contenidos para ser enseñados—, a través de los cuales, disciplinas científicas, como antropología, biología, sociología e historia, entre otras, han elaborado y propuesto símbolos y saberes desde los cuales se ha construido a comunidades con predominio del ancestro africano, en su particularidad genética, geográfica, histórica y cultural.

A modo de marco teórico

El marco teórico lo entendemos como el conocimiento necesario e indispensable para insertar este estudio, incluye la fundamentación que nos aproxima particularmente a los aspectos históricos de constitución de los negros y/o afrocolombianos, como objeto académico en ámbitos epistemológicos de ciencias sociales. Siguiendo, en líneas generales, los planteamientos de Eduardo Restrepo,[5] realizamos un análisis de enfoques teóricos sobre los cuales las ciencias sociales han construido de manera epistemológica estudios acerca de afrocolombianos y/o negros.

Estudios sobre negros en Colombia

El negro, objeto de estudio de las ciencias sociales

Cuando repasamos la historia de las ciencias sociales en Colombia, es evidente el retraso que ha tenido el estudio sobre

[5] Eduardo Restrepo, "Afrocolombianos, antropología y proyecto de modernidad en Colombia", en Ma. Victoria Uribe y Eduardo Restrepo, *Antropología en la modernidad*, Colombia, Instituto Colombiano de Antropología, 1997, pp. 279-319.

los aportes de poblaciones negras al proceso de formación nacional e historia que les ha tocado vivir en las diferentes regiones del país.

Es lugar común, el reclamo y señalamiento de la ausencia de negros como elemento específico de las ciencias sociales; Friedemann (1983), Jaramillo Uribe (1986), Wade (1997), y Restrepo (1997). El esfuerzo de unos pocos y dedicados investigadores todavía no logra consolidar lo afro como objeto de estudio en las ciencias sociales colombianas.

En Colombia, las ciencias sociales, particularmente la antropología, han demostrado una gran preocupación por lo indígena, que, responde a orientaciones dadas en el siglo XIX a disciplinas que, como antropología, etnología, debían estudiar culturas, pueblos o agrupaciones aborígenes. A éstas les estaba reservado el estudio de las llamadas sociedades primitivas y, en el caso colombiano y latinoamericano, a pueblos indígenas; es decir, comunidades del pasado que aún subsisten en el continente en estado más o menos original.[6]

Sin embargo, la ausencia de lo negro en el ámbito de ciencias sociales no fue interpretada por Friedemann como problema en la delimitación del objeto de estudio de una ciencia, en este caso antropología. Para la investigadora, era la manifestación académica más evidente de invisibilidad social del negro. Esta no visibilidad docente se inscribe, según esta antropóloga, en la dinámica de discriminación socio-racial, que igual puede encontrarse en la literatura, textos escolares o formación educativa.

Para Friedemann estaba claro que si el objeto de estudio de la antropología y ciencias sociales es el hombre, los tratados sobre negros son por consiguiente pertinentes y legítimos; las razones de su ausencia no debían buscarse en lo estrictamente académico, sino en el carácter de la cultura política que incide

[6] Jaime Jaramillo Uribe, *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*, Bogotá, Planeta, 1986.

y consolida una forma particular de valorar la importancia social de dichos estudios.

En este contexto de privilegio por lo indígena, trabajos pioneros sobre negros adoptarán preguntas, estrategias metodológicas y categorías utilizadas en los estudios concernientes a indígenas. Esto quizá permita comprender el énfasis desmedido en los escritos acerca de los negros, sobre todo en la historia de su pasado colonial y la precariedad de estudios relacionados a su presencia contemporánea.

La construcción social del negro ha sido producida, sin lugar a dudas, tomando al indio como espejo. Esto es claro, sobre todo en la conceptualización actual sobre etnicidad afro-colombiana. No deja de ocultar esta oferta de identidad socio cultural, la incapacidad conceptual de las ciencias sociales (historia y antropología) por reflexionar sobre objetos ubicados en un presente de globalidad y modernidad, donde los reclamos no están alrededor de una pretendida pureza de lo negro.

Marcos conceptuales en la construcción del negro en las ciencias sociales

El marco afro-americanista o estructural funcional

Preocupación e interés por los problemas históricos y antropológicos de los negros en Colombia surgen con alguna sistematización en la década del cincuenta. Rafael Arboleda, en un trabajo titulado "Nuevas Investigaciones afro-colombianas", 1952, esbozó un plan de investigaciones sobre este aspecto de nuestra historia social. De igual forma, el antropólogo estadounidense Thomas Price, publica su ensayo "Estado y necesidades de las actuales investigaciones afro-colombianas", 1954. Con dichos trabajos, estos investigadores llamaron la atención acerca de las especificidades culturales del negro y definieron líneas de investigación dentro de la pregunta por las pervivencias de "ras-

gos culturales: africanos en las sociedades negras americanas". Desde este enfoque se construyen las representaciones del negro expresadas en categorías de afro-colombiano en la literatura social colombiana. Tanto Arboleda como Price definieron los lineamientos teórico-metodológicos para la antropología, como historia, dentro de la orientación teórica afro-americanista establecida en los años treinta por Herskovits, quien al definirla inauguró los estudios antropológicos de negros en Colombia. Estas directrices en la investigación pretendían explicar, desde la perspectiva del cambio cultural, las sociedades negras en América, como consecuencia de un proceso de difusión y préstamos culturales.[7]

Dentro de la teoría afro-americanista, lo esencial en la historia o en la antropología es la identificación de rasgos o patrones culturales africanos en un contexto de contacto cultural. Es, en esta epistemología genética, entendida como conjunto de explicaciones causales tendientes a determinar la secuencia de sucesos a través de los cuales un sistema originario se ha transformado en otro posterior, propio del paradigma afro-americanista, donde se van a inaugurar, durante la década del cincuenta, estudios de ciencias sociales y particularmente antropológicos sobre el negro.

El marco de la cultura negra o ecológico cultural

Este enfoque enfatiza la constitución de mecanismos sociales y culturales a través de los cuales se facilita la adaptación de la cultura negra a nuevos contextos ambientales, tanto naturales como de economía política de la sociedad mayor.

Así planteado, éste se convierte en una alternativa teórico-metodológica frente a los análisis de difusión cultural.

[7] Th. Price, "Estado y necesidades actuales de las investigaciones afro-colombianas", en *Revista Colombiana de Antropología*, núm. 2, 1954, pp. 13-35.

Esta nueva manera de entender al negro, surgida a finales de los años sesenta y comienzos de los setenta, debe su base epistemológica a los trabajos de Norman Whitten.[8] La categoría "cultura negra" debe entenderse como el eje esencial de esta perspectiva que se fundamenta en premisas de ecología cultural.

El énfasis en los procesos de adaptación constituye el planteamiento metodológico más importante de esta óptica. Desde el punto de vista sobre la representación de lo negro, se destaca en categorías de "grupos negros" o "cultura negra". En este rubro son importantes los estudios de grupos o áreas concretas, tales como los de Friedemann[9] en el Pacífico Colombiano. Los trabajos antropológicos realizados desde esta perspectiva aportan datos etnográficos y elaboraciones sobre la cultura negra, específicamente modelos adaptativos, aspectos del sistema económico, ritual, musical y religioso.

Marco materialista histórico

Surgido en la década del setenta, desarrollado en múltiples tesis de grado, los nuevos antropólogos del país proponen el materialismo como punto de vista teórico desde donde construyen discursivamente representaciones sociales sobre el negro: "comunidades"; "negros"; "campesinos" o "proletarios", categorías propuestas para personificar al negro. En este marco, lo negro es interpretado desde la lucha de clases como proletario o fuerza de trabajo. El énfasis está dado en contradicción con formas pre capitalistas y capitalistas de producción.

[8] Eduardo Restrepo, *op. cit.*, pp. 288-289

[9] Nina Friedemann, *Minería, descendencia y orfebrería Artesanal. Litoral Pacífico, Colombia*, Bogotá, Imprenta Universidad Nacional, 1974.

Marco materialista cultural

Durante los ochenta se consolida un nuevo enfoque conceptual. A partir de la argumentación: categoría de "huellas de africanía", la representación sobre negros se configura en el concepto de afro-colombianidad. Sin embargo, esta noción ya no traduce significados difusionistas de los años cincuenta. Por el contrario, la idea de africanía indaga en la construcción de la cultura afro-colombiana por la relación África-América, con vehemencia no en pervivencias africanas, sino en procesos de adaptación y creación cultural en los nuevos contextos.

Es claro que los estudios sobre el negro propiamente dichos se consolidaron en la década del sesenta. Están representados en las contribuciones de antropólogos, lingüistas e historiadores nacionales y extranjeros que, propusieron a través de sus obras, una forma más digna de relacionarnos con los aportes sociales de los negros en la formación de la sociedad Colombiana.

Es pertinente detenernos un poco en estudios propiamente históricos desarrollados en torno al negro. En la década del ochenta Jaramillo Uribe[10] los divide en seis grandes temas: 1) La trata de esclavos; 2) La función económica de la población negra y la institución de la esclavitud; 3) Relaciones sociales, especialmente de conflictos; 4) Abolición de la esclavitud; 5) Aspectos culturales; 6) Obras de carácter general.

En 1973, Jaramillo Uribe reúne un conjunto de escritos con el nombre de *Ensayos sobre historia social colombiana*. Es de anotar que estos ensayos venían siendo publicados desde 1963. Los cuatro textos que recoge en este volumen presentan una unidad de método y tema. Las relaciones entre dueños y esclavos en la sociedad colonial del siglo XVIII, la posible población indígena pre-hispánica de Colombia, el proceso de mestizaje y la estructura de la sociedad neogranadina, los motivos económicos sociales e intelectuales que propiciaron la eliminación

[10] Jaramillo Uribe, *op. cit.*, p. 20.

de la esclavitud en 1851, los analiza como eslabones decisivos de nuestra Historia. Formado en la escuela de historia social, iniciada por Weber y Bloch, combina en sus trabajos métodos y categorías de economía, sociología e historia, en busca de una síntesis comprensiva del proceso histórico de la nación.[11]

En este año, también aparece el primer volumen de *Historia económica y social de colombia 1537-1719*, de Germán Colmenares, que se complementa en 1979 con el texto, "Popayán una sociedad esclavista". En el primer libro, el enfoque está orientado al estudio de la sociedad y economía minera colonial, en este contexto, dedica extensos capítulos a la función de la población negra esclava en Antioquia, el Cauca y el Chocó. En el segundo texto, aborda el estudio del interior de la sociedad colonial minera y las relaciones sociales específicas que una sociedad de este tipo desarrolla.

Por igual, en 1973, Palacios Preciado, en su escrito, "La trata de negros en Cartagena de Indias", realiza la historia pormenorizada del comercio de esclavos destinados a Nueva Granada. Analiza tratados de asientos realizados por países negreros: Portugal, Inglaterra y Francia en los siglos XVII y XVIII; aborda precios, funcionamiento del mercado y comerciantes involucrados en el tráfico esclavista.

La rentabilidad de la esclavitud en el Chocó, 1975, libro del historiador estadounidense William F. Sharp, aquí el autor intenta demostrar que a pesar de las afirmaciones de mineros Caucanos, el trabajo esclavo era tan rentable como cualquier otra alternativa de inversión de la época.

En cuanto al tema de relaciones sociales que incluye aspectos como cimarronismo, palenques y conflictos entre amos y esclavos, debemos registrar los trabajos siguientes:

En primer lugar, relacionamos el estudio pionero en este campo; la monografía de Aquiles Escalante, "El palenque de San

[11] Jaime Jaramillo Uribe, *Ensayos sobre historia social colombiana*, Colombia, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1972, p. 269.

Basilio", publicado en 1954. El mismo autor escribe, en 1963, en el Anuario de Historia Social y de la Cultura del departamento de historia perteneciente a la Universidad Nacional, su ensayo, "Esclavos y Señores en la Sociedad Colombiana del siglo XVIII", donde hace el intento de analizar las ambiguas relaciones internas de esclavos y señores en el seno de la sociedad esclavista.

En 1970 aparece el libro del historiador Roberto Arrázola, *Palenque, primer pueblo libre de América*, con gran aporte documental, que poco contribuyó al análisis social del fenómeno de palenques en la colonia.

Sobre el tema: abolición de la esclavitud, están los textos: *La esclavitud en Colombia*, publicado en 1932 por Eduardo Posada. Obra que aporta abundante documentación sobre procesos de manumisión y abolición, pero con poco valor analítico sobre la sociedad esclavista. En 1956, Gregorio Hernández de Alba publica su artículo acerca de la libertad de esclavos en Colombia. En 1965, aparece en el *Anuario Colombiano de Historia Social y Cultura* el ensayo de Jaime Jaramillo Uribe, "La Controversia Jurídica y Filosófica librada en la Nueva Granada en torno a la liberación de los esclavos".[12]

El tema de estudios globales es un campo poco explorado por las investigaciones sobre el negro en Colombia. El trabajo más importante en este rubro es el de Aquiles Escalante, "El Negro en Colombia", publicado en 1963.

En síntesis, actualmente en los estudios de negros se adoptan marcos conceptuales que parten de la apreciación sobre formación de sociedades en cuyo proceso Africanos y Europeos llegan simultáneamente. Los primeros subyugados y los segundos como explotadores, en un proceso inevitable hacia el capitalismo.

Los marcos conceptuales, en términos generales, parecen desbordar los escenarios exóticos de danza, música, para llegar

[12] Jaramillo Uribe, "La controversia jurídica", en *Anuario Colombiano de Historia Social y Cultura*, núm. 4, Bogotá, 1969, pp. 63-86.

temáticamente al negro. Sin embargo, su pasado histórico sigue narrándose en términos de esclavitud, asientos y licencias para la trata esclavista controlada por Europa.

Es notoria la falta de materiales específicos en el campo de la historia para examinar estudios sobre negros.[13] La construcción del negro en la disciplina histórica de Colombia, no ha sido sistematizada en términos de pautas metodológicas, marcos conceptuales o teóricos de investigaciones que lo abordan.

Una de las razones fuertes de esta invisibilidad académica en la disciplina histórica, tiene que ver con el hecho de que el negro como tal no ha sido su objeto particular.

> En Colombia, muy pocas personas entre las clases políticas e intelectuales mostraron algún interés por dar carácter romántico o por glorificar la herencia Africana o negra de la cultura nacional; muy pocos se preocuparon por las comunidades negras, pasadas o presentes, dedicando la mayor parte de su trabajo a la institución de la esclavitud en vez de a los negros como tales.[14]

CUADRO I
ENFOQUES METODOLÓGICOS, MARCOS CONCEPTUALES PARA EL ESTUDIO DEL NEGRO EN LA ANTROPOLOGÍA

Año	**Autor**	**Marcos Conceptuales**	**Representación**	**Enfoque**
1930	Herskovits	Estructural funcional o Afro-americanista	Afro-Colombianos	Difusionista
1960	Norman Whaiten	Cultura negra o ecológica cultural	Grupos negros o cultura negra	Ecológico o adaptativo
1970	Atencio y Córdoba	Materialista-histórico	"Negros", Campesinos o proletarios	Lucha de clases

[13] Jaramillo Uribe, *op. cit.,* p. 25.

[14] Peter Wade, *Gente negra Nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*, Medellín, Colombia, Editorial Universidad de Antioquia, 1997, p. 68.

Construcción del negro en las ciencias sociales colombianas

Representación del negro en la historia colombiana

Uribe (1992) y Friedemann (1986) constituyen sin lugar a dudas figuras fundacionales y paradigmáticas de las Ciencias Sociales Colombianas. Sobre Jaramillo, dice Bernardo Tovar en su artículo "Jaime Jaramillo Uribe: La escritura de la historia como destino personal".[15] (1998:3-4):

> Hay que pensar en un antes y en un después de la historiografía Colombiana cuando se trata de la obra del maestro Jaime Jaramillo. A su iniciativa se debe que la historia haya comenzado a tener en Colombia un espacio académico y profesional en las instituciones universitarias, que haya dejado de ser una espontánea y eventual actividad de aficionados para convertirse en un oficio profesional practicado con el rigor que impone la teoría, la metodología y las técnicas modernas de la investigación histórica. Puede decirse que con Jaramillo empieza la historiografía universitaria o nueva historia de Colombia. Bajo su orientación, surgió la primera generación de historiadores universitarios y profesionales cuya presencia a su turno, ha sido importante para el desarrollo de la investigación y la formación de nuevos investigadores. El discurso histórico de Jaramillo ha contribuido a renovar el campo de la historia social y cultural de nuestro país, y de modo especial, tiene una impronta original y fundante en cuanto se refiere a la historia de las ideas del siglo XIX y a la historia de la esclavitud y el mestizaje durante la época colonial.

Friedemann es considerada pionera en estudios sobre negros de la antropología Colombiana. Logró romper el criterio de que estudiar negros no era antropología y, además, lo impuso como objeto de esta ciencia. Su lucha por quebrar la invisibi-

[15] Bernardo Tovar, "Jaime Jaramillo Uribe: La escritura de la historia como destino personal", en *Revista Historia Crítica*, núm. 18, Colombia, pp. 7-12.

lidad académica del negro ha permitido el creciente interés de antropólogos contemporáneos por el análisis de sistemas culturales, prácticas económicas, apropiación territorial o identidad del negro en Colombia.

En la década del 80, en compañía de Arocha, sustentan su enfoque "De huellas de africanía". Ambos dirigirán su atención, retomando los planteamientos de Gregory Bateson (1976), a identificar la "existencia de los procesos primarios y de cadenas iconográficas del inconsciente", reproducidas a través del hábito, bajo el supuesto de "pervivencia de una epistemología en los esclavizados", de unas "huellas de africanía" a partir de la cual se dieron los procesos de "reintegración étnica" de africanos en América".[16]

El libro *Ensayos sobre la historia social colombiana*,[17] se ocupa de la época colonial: dividido en tres capítulos: "Esclavos y señores en la sociedad colombiana del siglo XVII", "La Población Indígena de Colombia en el momento de la Conquista y sus transformaciones posteriores" y "Diferenciación social en el Nuevo Reino de Granada en la segunda mitad del siglo XVII".

Es de anotar que este texto constituye un antecedente significativo en los estudios afro-americanos y debido a su enfoque socio-cultural se convirtió en pionero de la investigación moderna de la esclavitud. La investigación del mestizaje como elemento sustantivo de la dinámica social le permitió escribir uno de los trabajos paradigmáticos de nuestra historiografía colonial. Sin embargo, resulta pertinente plantear que el investigador no está interesado en el negro como objeto, este lo constituye la colonia y la esclavitud.

El primer capítulo presenta la siguiente estructura temática: "La población negra en el siglo XVII". El autor reconoce que la mano de obra esclava estuvo presente en Nueva Granada desde

[16] Eduardo Restrepo, *op.cit.*, pp. 288-289.
[17] Jaramillo Uribe, *op. cit.*

los primeros años de la conquista, pero la introducción de esclavos en escala considerable sólo se inició hasta el siglo XVIII, al comenzar la explotación interna de minas y haciendas y cuando la población indígena había disminuido notablemente, sin embargo, aún no desplazaba al indígena de su importancia económica y social como trabajador.

La institución de esclavitud se consolidará en el siglo XVIII. La importancia sobre la población negra crecerá considerablemente; la función económica del negro esclavo se extiende a los aspectos más importantes de la economía, representando la porción más significativa de riqueza privada, en un contexto social caracterizado por la precariedad de desarrollos tecnológicos.

"ORÍGENES TRIBALES"

Destaca la importancia de conocer los orígenes tribales de la población negra esclavizada en la colonia "porque esta información permitiría establecer el tipo de cultura que dicha población tenía al ser importada de África y determinaría específicamente los elementos sociales y culturales con que el negro ha contribuido a la formación de Colombia".[18]

Con la finalidad de identificar los orígenes tribales de la población negra, Uribe propone los métodos difusionistas de Herskovits (1930):

> Es decir, por una parte se debe reconstruir la historia de la población negra Colombiana, y por otra, remontarse a sus orígenes tribales Africanos, partiendo del estudio de los grupos negros existentes hoy día, para establecer los elementos específicamente Africanos de su cultura y buscar luego su localización en el mapa cultural de África.[19]

[18] Jaramillo Uribe, *op. cit.*, p. 14.
[19] *Ibid,* p. 15.

Para Uribe, quien escribe el ensayo en 1963, las dificultades más serias son carecer de registros de importación y falta de referencia a Castas, Nación o Tribu. Friedemann y Arocha posteriormente cuestionaron el modelo difusionista, afirmando su desmoronamiento, luego del desarrollo de estudios históricos y antropológicos sobre negros en África y en América que demostraron la inexistencia "de lo puramente Africano". Entre otras razones, por el profundo cambio formativo de las culturas negras durante el esclavismo y la imposibilidad de una preservación uniforme del legado Africano, debido a que los procesos de captura y distribución individual imposibilitaron la instauración de grandes grupos de la misma procedencia étnica y lingüística.[20]

Sin embargo, tomando la investigación de Rogerio Velásquez,[21] "Gentilicios Africanos en el occidente colombiano", 1962, en la que estudia algunos dichos del occidente colombiano, Uribe establece el predominio tribal septentrional y congolés. Esto lo lleva a concluir que: llegó a Colombia población africana proveniente de las más desarrolladas culturas de dicho continente, poseedora de una cultura económica y tecnológica avanzada. Es posible que este factor, y no su simple fortaleza física, explique no sólo el hecho por el cual el negro fuese, en general, preferido por el empresario blanco para realizar trabajos que requerían mayor asimilación de técnicas occidentales, sino también su presencia en América en calidad de trabajador esclavo.

Jaramillo Uribe destaca la importancia de la población esclava en el desarrollo económico neo-granadino en el siglo XVIII, plantea que al menos seis actividades: minería, agricultura, ganadería, artesanía, comercio y trabajo doméstico, las

[20] Nina S. de Friedemann y Jaime Arocha, *De Sol a Sol. Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*, Colombia, Planeta Colombiana Editorial, 1986, pp. 13-47.

[21] Rogerio Velásquez, "Gentilicios Africanos en el occidente colombiano", en *Revista Folklore*, núm. 7, Colombia, 1962. pp. 109-148.

más importante por su volumen y representación en la riqueza privada, estaban basadas en el trabajo de la población esclava.

En una sociedad como la del siglo XVIII, donde la tierra era abundante y la tecnología rudimentaria, la producción tenía que basarse necesariamente en trabajo humano en más alto grado, por ello era el más decisivo y costoso, debido a su escasez. La posesión de esclavos media el nivel de riqueza privada.

El negro ante la legislación colonial

La situación del negro ante la legislación colonial fue de inferioridad, en comparación con el indígena que era protegido con leyes de manera abundante. Así, la legislación referente a la población negra eran en su totalidad disposiciones penales caracterizadas por su particular dureza orientada a reprimir y castigar el cimarronismo y actos de rebelión. "La pena de muerte con descuartizamiento y exhibición pública de los miembros era aplicada con amplitud, lo mismo que los azotes y las mutilaciones de manos, orejas y aún del miembro viril".[22] El código penal castiga también con especial rigor la complicidad con los cimarrones.

Tratamientos de esclavos

Para Uribe, la sociedad neogranadina esclavista estaba cargada de conflictos y odios. Frente a quienes pretenden idealizarla, Uribe sostendrá con abundantes documentos, que las relaciones entre señores y sus esclavos no coinciden con un cuadro idílico. Aunque frecuentemente establecieron relaciones amorosas entre amos y esclavos, también es cierto que amor y

[22] Jaramillo Uribe, *op. cit.*, p. 31.

conflicto fueron constantes en el seno de la sociedad neogranadina. La esclava, negra y mulata, tuvo un fuerte atractivo para el blanco. Ella debió ser la iniciadora sexual de sus hijos.

> La crónica de las haciendas y casas señoriales abunda en casos de relaciones amorosas extralegales de dueños y esclavas, en escenas de rivalidad por celos, lo mismo que en manifestaciones paternales hacia los hijos habido en uniones extramatrimoniales.[23]

Odio y temor recíprocos

La sociedad colonial neogranadina es compleja en sus relaciones sociales. El esclavo siempre constituyó una amenaza para el dueño y muchas veces acabó asesinándolo. La crónica oficial del siglo XVIII abunda en casos de acusaciones contra esclavos por atentados criminales, homicidios y otras violencias contra sus amos. Esto indica las profundas tensiones que atravesaron el tejido social colonial; rebeliones, orgullo del esclavo y su soberbia, factores de profunda preocupación por parte de los dueños de esclavos.

Relaciones entre negros e indios

Las relaciones con los indígenas parecen no haber sido las mejores. Por diferentes motivos, bien por sentirse superiores, sacar provecho personal o simplemente evitar los contactos, sobre todo religioso, la corona prohibió el trato entre negros e indígenas.

El aspecto que mejor explica las tensas relaciones sociales durante la colonia es la acción del negro en pos de su libertad.

[23] *Ibid*, p. 50.

> La rebelión, el cimarronismo y los palenques de esclavos constituyeron un serio problema para la sociedad colonial en la segunda mitad del siglo XVIII. Es verdad que la resistencia a la esclavitud y los conflictos con la población negra fueron frecuentes desde comienzos del siglo XVI, pero en el siglo XVIII adquirieron muchas veces las características de una verdadera guerra civil.[24]

Los palenques y el cimarronismo son fenómenos característicos de la sociedad colonial y forman uno de los primeros conflictos socio-políticos contra el orden colonial.

El ensayo termina con un análisis de los antecedentes de la crisis de esclavitud, bien por condiciones internas, cimarronismo y palenque, por situaciones externas, dificultad para importar nuevos esclavos y por una creciente exigencia del movimiento internacional en contra de esta práctica.

El enfoque socio-cultural que imprime a su estudio, expresado en las etapas del discurso –orden o estructura temática– indica un análisis comprensivo de la población negra existente en la sociedad colonial. Las relaciones sociales están determinadas por el carácter del modo de producción minero, que a su vez y desde temprano, descansa en el trabajo esclavo. Las contradicciones sociales entre amos y esclavos dependerán de esta dinámica económica; a mayor necesidad de explotación minera, más requerimiento de presencia africana y, por consiguiente, incremento de conflictos sociales; en un contexto de precariedad tecnológica que hizo vital la función económica de la población esclava durante la colonia.

Este enfoque para estudiar la colonia, combina diferentes métodos de ciencias sociales; economía, demografía, lingüística, sociología y antropología, claro está, en la perspectiva de comprender históricamente la sociedad colonial. El tratamiento y método utilizado, etapas discursivas (estructura temática) y su carácter articulador de ciencias sociales, transformaron

[24] *Ibid*, p. 59.

este ensayo en modelo de estudios coloniales y en referencia obligada de trabajos Afro-Colombianos.

En el ensayo "Mestizaje y Diferenciación Social en el Nuevo Reino de Granada en la segunda mitad del Siglo XVIII" (1974), Uribe ofrece la siguiente estructura discursiva: carácter de la sociedad Neo-Granadina en el siglo XVIII; indicación metodológica; proceso del mestizaje; valoración del mestizo, hidalguía y nobleza; discriminación y limpieza de sangre, matrimonio y educación; oficios nobles e innobles; formas de tratamiento, el caso del Don.

En relación con nuestro tema de investigación, sobre representaciones de negros, el ensayo de Uribe nos interesa, esencialmente en lo que expresa sobre su enfoque metodológico. Sostiene que:

> El factor dinámico por excelencia de la nueva sociedad fue el mestizaje impuesto a los españoles por la circunstancia histórica más que por la deliberada voluntad de mezcla o por la ausencia de sentido de superioridad.
>
> En efecto, sin el proceso de mestizaje que fue particularmente rápido y completo en la Nueva Granada, nuestra sociedad habría tenido una estructura mucho más rígida o se habría constituido en forma mucho menos nacional y orgánica. Tendríamos menos probabilidades de formar una nación y a los elementos que hoy diferencian a los diversos grupos sociales como el patrimonio económico y el nivel cultural, se agregarían, en mayor proporción que la natural, otros mucho más rígidos, más difíciles de vencer, como sería la raza y la heterogeneidad de culturas… pues la experiencia histórica ha demostrado que el dinero y la cultura científica y técnica se conquistan con mucha más rapidez y celeridad por los grupos colocados en bajos estratos sociales, cuando además de darse la riqueza natural del medio y su factible explotación no se agregan y perduran en la sociedad diferencias raciales que representan herencias de dominación y relaciones de conquistador ha conquistado.[25]

[25] *Ibid*, p. 167.

Con Uribe, el mestizaje surge como categoría de análisis propia para interpretar, desde las ciencias sociales en conjunto, el tema de formación nacional. Plantear el mestizaje como elemento integrador y dinamizador de la sociedad nacional significa representar la actividad socio-histórica colombiana en una dirección obligada de blanqueamiento y desdibujamiento de lo racial y regional que conduce a una conclusión obligada: la inexistencia de culturas regionales y, por consiguiente, de una historia regional en la formación de identidad nacional. La democracia racial planteada por Uribe, no responde a la realidad del orden racial colombiano, pues desconoce que lo negro no ha sido valorado de la misma manera que lo indígena, por ejemplo. La cultura mestiza no borra la existencia de prejuicios raciales,[26] la invisibilidad del negro[27] y tampoco niega los procesos de huida y resistencia en un orden social que produce una dialéctica de aceptación y rechazo; ser aceptado como Colombiano implica dejar de ser negro, vaciar la cultura particular y adoptar cultura y valores de la sociedad mestiza.[28]

[26] Aquiles Escalante, *El negro en Colombia*, Tesis de sociología, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1964.

[27] Nina S. de Friedemann, "Estudios de negros en la antropología colombiana: presencia e invisibilidad", en Jaime Arocha y Nina S. de Friedemann (editores), *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*, Bogotá, 1984.

[28] Wade, *op. cit.,* pp. 33-78

CUADRO II
ESTUDIOS HISTÓRICOS EN TORNO AL NEGRO
(URIBE 1985)

Año	Texto	Autor	Tema	Período
1973	La trata de negros por Cartagena de Indias	Palacios Preciado	La trata de esclavos	Colonia
1973 1973 1975	Historia Social Colombiana Historia Económica y Social de Colombia Popayán una sociedad esclavista. La rentabilidad de la esclavista en el Chocó	Jaramillo Uribe Colmenares	Función económica de la población negra y la institución de la esclavitud	Colonia
1954 1963 1970 1973	El palenque de San Basilio Esclavos y señores en la sociedad colombiana del siglo XVII Palenque primer pueblo libre de América Palenque de negros en Cartagena de Indias	Escalante Aquiles Escalante Aquiles Arrázola Roberto Borrero María del Carmen	Relaciones Sociales	Colonia
1932 1956 1965 1974	La Esclavitud en Colombia La libertad de esclavos en Colombia La controversia jurídica y filosófica librada en la Nueva Granada en torno a la liberación de los esclavos El Proceso de manumisión en Colombia	Posada Eduardo Hernández de Alba Jaramillo Uribe González Margarita		Colonia
1963	El Negro en Colombia	Escalante Aquiles	Estudios Globales	Colonia República

EL NEGRO EN LA ANTROPOLOGÍA COLOMBIANA

Entre los estudios antropológicos surge, en la década de los ochenta, una perspectiva diferente en cuanto a la representación de negros, denominada huella de africanía. Ya habíamos dicho que este enfoque conceptual indaga por el puente África-Améri-

ca en la construcción de culturas afro-colombianas, con énfasis en procesos de creación cultural adelantados en nuevos contextos.[29]

Surge de la ruptura con la concepción difusionista, "Las Huellas de Africanía" (1986), y constituye una concepción sustentada en la posibilidad que —más allá de la existencia de lo puramente africano—, está una homogeneidad en orientaciones cognoscitivas de los esclavizados, es decir, supuestos básicos sobre relaciones sociales y funcionamiento de fenómenos reales (Mintz y Price, 1997, citado por Arocha).

> Estas orientaciones cognoscitivas habrían sobrevivido al encuentro con la cultura blanca europea (Arocha 1990, 1991) constituyendo 'las huellas de Africanía' en las cuales se evidenciaría no sólo una especificidad de culturas afro-colombianas sino también el sustrato sobre el que se dio el proceso de adaptación y creación cultural de africanos a nuevas condiciones históricas de América.[30]

El libro *De sol a sol. Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia* (1986), permite a Friedemann y a Arocha, exponer su teoría sobre huellas de africanía, para desarrollarla ofrece la siguiente estructura temática: De sol a sol; los imperios legendarios; la trata; el destino de América; tierras de poder y de insurgencia; ríos de oro; utopía en mares, ríos y manglares; las vírgenes y los diablos, las danzas y los dioses.

Con estos temas estructuran una historia general del negro sobre la tesis: "las memorias del negro en Colombia tienen que evocar las grandes civilizaciones de los reinos del África Central en la sabana y en el bosque tropical, así como la de los imperios sudánicosoccidentales de Ghana, Malí y Songay".[31] Lo importante de la tesis establece que la historia del negro no inicia con el pasado esclavo y colonial, y plantea que de alguna manera la sociedad Colombiana está vinculada con las grandes culturas africanas.

[29] Nina S. de Firedemann y Jaime Arocha, *op. cit.*, pp. 13-47.
[30] Eduardo Restrepo, *op. cit.*, p. 291.
[31] Nina S. de Firedemann y Jaime Arocha, *op. cit.*, pp. 49-82.

En síntesis, el libro aborda la génesis, transformación y presencia de negros en Colombia. Es una antropología con sentido histórico, que encuentra en las comunidades negras del Pacífico colombiano actual, orientaciones cognoscitivas básicas, las huellas de africanía o vínculos con África que le han posibilitado adaptarse, transformar y asumir el Pacífico como escenario de la cultura negra colombiana. De esta manera, los autores demuestran la etnicidad de descendientes africanos y su consiguiente particularidad que le han impulsado afirmación y reclamo de su identidad, generando un nuevo dilema que ya no es sólo académico sino político, por su esencia. La cuestión étnica afro-colombiana ha delimitado, propuesto y obligado a una nueva forma no sólo de representar al negro, sino también de configurarnos como nación.

CUADRO III
CONCEPTOS CLAVES SOBRE EL NEGRO
EN LAS CIENCIAS SOCIALES COLOMBIANAS

Año	Autor	Título	Concepto
1972	Jaramillo Uribe	Ensayo sobre historia social Colombiana	Colonia Esclavitud Diferenciación social Población negra Orígenes tribales Negro esclavo Discriminación y limpieza de sangre Mestizaje Castas Negro y legislación colonial
1986	Friedemann y Arocha	De Sol a Sol. Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia.	Huellas de Áfricanía Cuestión étnica Afro-colombiana Imperios legendarios Trata Pacífico colombiano Reinos Africanos Etnicidad Cultura negra Africana

Las concepciones sobre los negros en los discursos de los textos escolares

El análisis en el tiempo del cuerpo discursivo sobre negros en textos escolares, posibilitó la categorización de la información. La lectura flotante reveló la fuerza de una reiteración conceptual que se ancla en dos ideas: *esclavitud* y *raza.* Estas estructuras conceptuales identificadas, atraviesan invariablemente el espacio delimitado por la investigación, como sistema permanente que asigna sentido y significado al conjunto de información sobre negros.

El tiempo de los textos es un lapso dominado por disposiciones jurídicas que como interpretación de políticas educativas, reacomodan el enfoque, la didacta y sus contenidos. Y los textos escolares de ciencias sociales no escapan a esta realidad. Es así como en 1989 son analizados en el corpus, y sufren una transformación radical; el abandono de la concepción clásica que identificó a la geografía e historia como ciencias sociales, y emergió el concepto de ciencias sociales integradas.[32] Si bien es cierto, a partir de ellas se reconceptualiza y disminuye la presencia espacial y temática de raza y esclavitud como ofertas de representación, sin embargo, de ninguna manera esta nueva situación conceptual y epistemológica altera la importancia de estas propuestas.

Es importante resaltar que en la década del 80, tal como argumenta Gómez,[33] la emergencia del concepto de ciencias sociales integradas surge como elemento de un nuevo escenario de profundas transformaciones en el campo educativo, que redefine, entre otras situaciones, las relaciones del estado con grupos étnicos y la importancia de los textos escolares como medios

[32] Miguel Ángel Gómez, "La revolución francesa en los manuales escolares colombianos de ciencias sociales e historia: estructura temática y contexto educativo", en *Revista Educación y Pedagogía*, vol. 13, núm. 29-30, Colombia, enero-septiembre de 2001, pp. 145-167.

[33] *Ibid.*

educativos. Además, en este contexto, hace complejo el discurso educativo como expresión de necesidad de una construcción social de identidad, como intelectual, del maestro colombiano. El movimiento pedagógico será la expresión que mejor indica esta búsqueda.

En este nuevo marco político y epistemológico que asume la educación, y particularmente la enseñanza de ciencias sociales en Colombia, es válido suponer que no debería ser lo mismo historia y geografía ofrecidas en textos escolares, hasta finales de la década del 80, que estas mismas disciplinas propuestas bajo el concepto de ciencias sociales integradas, sobre todo por el énfasis en la denominación como conjunto establecido sistemáticamente, tal como fue planteado en el prólogo del texto Civilización:

> Civilización ofrece a profesores (as) y alumnos (as) el desarrollo del programa de ciencias sociales para 9º grado de educación básica de acuerdo con los marcos generales del ministerio de educación para el área de ciencias sociales: el desarrollo que han alcanzado las ciencias sociales evidencia la contribución de cada una de las diferentes disciplinas para una mejor comprensión de la realidad social; gracias a la articulación interdisciplinaria de las temáticas, a partir de los directos métodos de la economía, la demografía, la sociología, la antropología, la geografía y la historia, podemos obtener una visión de conjunto que enriquece nuestro conocimiento de la realidad en la que vivimos.[34]

Pero si bien es cierto, la emergencia histórica y jurídica de ciencias sociales integradas obligaba a una nueva organización del corpus de textos escolares, ¿tendría dicha emergencia implicaciones en el tratamiento de información temática ofrecida por ellos sobre los negros? Ahora bien, es claro que a partir de la década del 80, para el caso colombiano, es necesario dife-

[34] Germán Mejía, "Introducción", en *Civilización, texto escolar de ciencias sociales colombianos*, Colombia, Editorial Norma, 1991.

renciar entre libros de historia, geografía y ciencias sociales integradas; en este contexto ¿es posible entonces establecer diferencias en concepciones sobre la presencia social del negro entre los libros de geografía e historia y estos con los textos de ciencias sociales integradas?

En relación con lo anterior, es importante recordar que los contenidos curriculares propuestos por los textos escolares deben traducir desarrollos de ciencias, tanto de las disciplinas respectivas, como los pedagógicos y didácticos en particular. En la investigación sobre la revolución francesa en los textos escolares, Gómez muestra:

> Como la estructura temática sobre la revolución francesa en el corpus de textos escolares se concibe en estrecha relación de traducción y concreción del estado colombiano sobre los planes de estudio de la enseñanza de la historia y ciencias sociales las estructuras temáticas sobre la revolución francesa en los textos escolares traduce con alto grado de fidelidad los parámetros temáticos las sugerencias metodológicas de los lineamientos o directrices de los planes de estudio emanados del ministerio de educación colombiana.[35]

¿La afirmación de Gómez sobre textos escolares, en relación con la revolución francesa, la podemos extender a los contenidos temáticos sobre negros propuestos en los de ciencias sociales e historia colombianos?

Si partimos del criterio de Gómez, distribución y dinámica de contenidos temáticos en los textos escolares obedecen al carácter que le imprimen tanto los contextos socio políticos como las transformaciones didácticas pedagógicas y epistemológicas. Sin embargo, nuestra investigación, en oposición a Gómez, encuentra que aquellas, para representar la presencia social e histórica de negros, los escritos colegiales ofrecen

[35] Ángel Gómez, *op. cit.,* p. 163.

una estructura didáctica que impide la construcción de una visión cultural sobre la presencia de estos actores.

No se trata de que los discursos escolares ofrezcan menos o más información, por supuesto ello es importante, no obstante, el problema de fondo surge, por ejemplo, cuando al revisar el corpus discursivo de dichos textos, la información que estructura los contenidos temáticos no consulta enfoques metodológicos, marcos conceptuales, de disciplinas como antropología e historia, que se han dedicado al estudio de los afrocolombianos.

Lo anterior, nos confirma la tesis: los contenidos temáticos que estructuran textos escolares son valorados en su aspecto cultural de manera diferente. Mientras que la revolución francesa es instalada en el orden de la cultura que ha sido reclamada y propuesta por un sector dominante de élites académicas, su traducción, en términos de contenidos didácticos, ofrece poca resistencia. No sucede lo mismo cuando se trata de temas como los de comunidades étnicas, que por lo general han propuesto su identidad cultural al margen del proyecto de nación que proponen las élites.

Así, el lugar privilegiado para entender la propuesta informativa sobre grupos étnicos no son necesariamente decretos, ni legislación educativa. Tampoco compartimos el argumento de Eduardo Restrepo[36] en el sentido de indicar que la fuerza expulsada del campo de ciencias sociales, el objeto epistemológico negro, sea solo de índole histórica y de fundamentos y métodos del conocimiento científico, en el marco del carácter moderno de estas disciplinas. Menos aún, los difíciles contornos de la construcción de sus objetos de estudio, aunque evidencien sentidos y consensos de una comunidad académica que, desde criterios epistemológicos, ha establecido y fundado una determinada visón de la realidad, todo lo anterior es cierto, pero no son razones suficientes. Además, coincidimos con Friedemann

[36] Eduardo Restrepo, *op. cit.*, pp. 279-319.

(1984) cuando afirma que esta expulsión es también la manifestación, en términos académicos, de una invisibilidad que, por igual, puede encontrarse en lo social y político, que es parte del fenómeno de discriminación socio racial. De esta forma, la dialéctica de presencias y ausencias, de los negros en las ciencias sociales, revela usos sociales y académicos a los que han sido sometidos logros culturales y aporte del negro en Colombia, ello posibilita entender su marginalidad en estas disciplinas.

Tanto Díaz Polanco[37] como Wade[38] (1997) coinciden en afirmar que ni en la actualidad, ni en el pasado, el interés por las minorías nacionales o étnicas responde a pruritos académicos o al gusto por el conocimiento en sí mismo. Esto ha determinado una visión parcial, en la medida que ni en la historia, como disciplina, ni en las ciencias sociales, en general, se ha discutido hasta ahora la necesidad de elaborar conceptos y metodologías específicas para reflexionar al negro como objeto concreto de las mismas.

El estudio de textos escolares, asumiendo la pregunta por la representación de afrocolombianos, nos lleva a plantear una vía poco documentada en el estudio del racismo, como fenómeno histórico y social. Por lo general, éste ha sido reducido a una mirada estrictamente sociológica, expresada en el énfasis académico que se confiere a estudios sobre discriminación racial; siendo esto necesario, creemos, es importante desplazar la atención a la dimensión cultural e ideológica de este fenómeno. En este contexto, resulta pertinente acercarnos un poco a estudios sobre ideología, entendemos por:

> Ideología, las ideas dominantes de una sociedad particular en un momento determinado. Son ideas que expresan la naturalidad de cualquier orden social existente y que ayudan a mantenerlo: las ideas de la clase dominante son en cada época las ideas domi-

[37] Héctor Díaz Polanco, *La cuestión étnica nacional*, México, Editorial Fontamara, 1988.

[38] Peter Wade, *op. cit.*, 1997.

> nantes. Es decir, la clase que constituye la fuerza material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su fuerza intelectual dominante. La clase que tiene los medios de producción material a su disposición, tiene al mismo tiempo el control de los medios de producción mental, de modo que, hablando en general las ideas de aquellos que carecen de los medios de producción mental, están sujetos a ella. Las ideas dominantes, no son más que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes.[39]

Los textos escolares, como productos culturales, son dispositivos donde se materializan y toman cuerpo las ideas dominantes. En nuestro caso, vinculadas a una propuesta política de construcción de un imaginario de nación homogénea, donde lo negro es reprimido y excluido. Es decir, los énfasis conceptuales identificados en los textos escolares de ciencias sociales, para representar la presencia socio-histórica de los afrocolombianos, expresan de manera consciente o no la política cultural asumida como propuesta de edificación nacional por las élites.

Esto es, en los textos escolares a las personas africanas se les reduce al color de su piel, racializados y estereotipados, se les quita nombre, historia, cultura, dignidad, derecho a ser persona y se le reduce a negro, como sinónimo de animal, esclavizado y subordinado. En consecuencia, tal como lo afirma Romero[40] y Mosquera,[41] los textos escolares aquí estudiados, no contribuyen a la ruptura epistemológica requerida con clasificaciones y marcadores que nos asignaron desde la colonia esclavista, y que aún siguen utilizando, aunque en abierta oposición a los

[39] Carlos Marx, *La ideología alemana*, Montevideo/Barcelona, Coedición Pueblos Unidos y Grijalbo, 1974, p. 5.

[40] Dolcey Romero J., "Currículo y procesos de identidad, una mirada desde la etnoeducación en el departamento del Atlántico" en *Revista Colombiana de Currículo*, vol. 1, núm. 1, Colombia, 2007, pp. 71-79.

[41] Juan de Dios Mosquera, *Las comunidades negras de Colombia. Pasado presente y futuro*, Colombia, Editorial La Carreta, 1985.

avances que las disciplinas sociales han venido desarrollando en este mismo campo.

En relación con lo anterior, se considera entonces que a pesar de los cambios en la legislación educativa, que han afectado al campo formativo con la sustitución de programas y contenidos curriculares, los discursos de geografía, historia y ciencias sociales integradas sobre el negro, no van más allá de los límites establecidos por el orden de la democracia racial que transforma las ciencias sociales y, en particular la historia, en una poderosa sapiencia nacional fijadora de mitos fundacionales de nación.

Las élites intelectuales utilizaron los textos académicos para expresar, casi en términos similares, su particular percepción sobre la población de origen africano, que indica claramente no eran vistos como buen material para la nación en desarrollo:

> Agustín Codazzi, geógrafo, comentó concisamente sobre los negros de la provincia del Chocó que una raza que casi en su totalidad pasa sus días en una indolencia semejante, no es la que está llamada a hacer progresar el país. Otro miembro de la comisión, Santiago Pérez, en un recuento personal de sus viajes, fue más explícito acerca de los chocoanos anotando sobre la salvaje estupidez de la raza negra, su insolencia bozal, su espantosa desidia y su escandaloso cinismo. Otro representante de la élite política e intelectual se expresaba en términos similares. Wade citando a Samper (1868), un parlamentario colombiano del siglo XIX, escribió sobre los negros de la región Caribe, en particular sobre los bogas de la siguiente forma: allá en la balsa… el hombre primitivo, tosco, brutal, indolente, semisalvaje y retostado por el sol tropical, es decir, el boga colombiano, con toda su insolencia, con su fanatismo estúpido, su cobarde petulancia, su indolencia increíble y su cinismo del lenguaje, hijos más bien de la ignorancia que de la corrupción; y más acá… en el buque de vapor, el europeo activo, inteligente, blanco y elegante, muchas veces rubio con su mirada penetrante y poética, su lenguaje vibrante y rápido, su elevación de espíritu, sus formas siempre distinguidas… el

> boga, descendiente de África e hijo del cruzamiento de razas envilecidas por la tiranía, no tiene casi de la humanidad sino la forma exterior y las necesidades y fuerzas primitivas… el boga del Magdalena, no es más que un bruto que habla un malísimo lenguaje, siempre impúdico, carnal, insolente, ladrón y cobarde.[42]

La concepción histórica del negro en los textos escolares

Al estudiar la información que ofrecen los textos escolares, sobre la presencia histórico-social del negro, en el tiempo presente de la historia, se percibe la ausencia de un sujeto colombiano o americano afro. En efecto, los temas privilegiados para resaltar la existencia del negro no desbordan el período colonial. Si consideramos que la independencia no impidió que se prolongaran ciertas instituciones coloniales, como la esclavitud abolida apenas a finales de 1851, es válido afirmar entonces que la colonia se extendió hasta bien entrado la segunda mitad del siglo XIX, y su verdadero límite estaría ubicado en las reformas liberales de medio siglo que transforman social, económica, administrativa y políticamente al país. Esta consideración nos permite establecer el marco de la colonia extendida como oferta temática donde recae la fuerza de la representación social del negro. La función que cumplen los textos de historia en las ciencias sociales, está vinculada al dispositivo del orden racial de la democracia colombiana, ellos se encargan de confirmar la ausencia del negro en el presente, de racializarlo, al proponer una imagen colonial que asimila negro-esclavo, negro-fuerza, negro-minería, como ofertas de socialización socio-racial. Los negros son construidos y presentados socialmente por los textos escolares como elementos que confirman la existencia biológica de la raza. Por décadas, algunos ejemplos de enunciados temáticos así lo indican:

[42] Peter Wade, *op. cit.*, p. 45.

"Fusión de razas"; "Posición del negro", "acción del pueblo"; "las razas y la clase dirigente"; "las razas", "la esclavitud" (1961-1970).

"Las razas"; "Tipos humanos"; "Clases sociales, amos y esclavos"; "Las razas del mundo"; "Sentimientos benévolos hacia los esclavos" (1971-1980).

"La esclavitud"; "La minería esclavista"; "Función social de la iglesia: protección de los indígenas y negros", "Libertad de esclavos", "los esclavos negros"; "las clases inferiores de indios y esclavos"; "Complejo negroide"; "el negro y su aporte" (1981-1990)

"Haití una república negra"; "La abolición de la esclavitud"; "La institución negra: la esclavitud"; "De esclavos a siervos" (1991-2000).

Los textos escolares de ciencias sociales confirman no sólo la existencia de razas, sino que además, hacen depender cultura e historia de su carácter. Las razas realizan acciones y en conjunto son entidades existentes en sí mismas. En dichos textos se legitima la transformación del negro en esclavo y/o del esclavo en negro. Lo sorprendente es que ninguno de estos conceptos sean cuestionados a partir de las teorías sociales contemporáneas, sólo son presentados para ser aprendidos. Como argumenta Friedemann,[43] para marcar diferencias entre colonizadores y colonizados y estos con los esclavizados, los códigos del sol le dieron legitimidad a un intricado conjunto de categorías socio-raciales. A los negros recién llegados de África, se les llamaba bozales, pasarían a ladinos después de recibir el bautismo y en la medida en que aprendieran lengua y costumbres europeas.

Los términos, comenta la antropóloga, aumentaron con el número de hijos que resultaron de una variedad de uniones entre blancos y negros, entre éstos e indios y los hijos de ellos con los de aquellos. Estos códigos terminaron consolidando la existencia del carácter racial o africano, según el cual, ciertas características físicas y mentales, como por ejemplo: menos capacidad

[43] Friedemann y Arocha, *op. cit.*, 1982.

para comprender, pasiones malévolas y violentas, odio y venganza, eran sus atributos genéticos.

En América, argumenta Friedemann,[44] los códigos de sol especificaron los márgenes estrechos, dentro de los cuales nacieron y crecieron 20 generaciones de negros. También, terminarían prestándole su estructura a los estudios de evolución humana. Desde mediados del siglo XIX, sus investigadores se empeñaron en demostrar que existían razas humanas cuyos atributos invariables provenían de la sangre.

Estos códigos se estructuran también como política de blanqueamiento u homogenización social, que no es otra cosa sino la manera como se traduce el orden racial colombiano. En este contexto, la cultura africana, en la medida en que se reprime y desconoce su aporte en la construcción de la nación, los representantes de las élites elaboran un discurso justificativo del sometimiento socio-racial del negro.

En términos generales, los textos escolares, como productos culturales y didácticos, se instalan conscientemente o no en este orden, expresando y proponiendo categorías de percepción del discurso que valora el orden socio-racial existente.

La cuestión esencial es que los textos sustituyen la realidad. En éstos, la que se recrea y propone para socializar y representar al negro en la historia, es la esclavitud como institución socioeconómica, lo que puntualiza sólo su fortaleza física, y la colonia como período detenido en el tiempo, lo cual, no permite ver su presencia y aportes a la historia contemporánea. De esta manera, los textos se convierten en poderosos dispositivos simbólicos al fijar límites y criterios con los cuales se conoce y entra en contacto con los otros. Ellos no contribuyen a cimentar una relación respetuosa con seres cuya única realidad histórica está marcada por los límites simbólicos de la esclavitud.

[44] *Ibid,* p. 23.

Ahora bien, es conveniente considerar la dinámica política e ideológica que al estructurar el discurso posibilita comprender por qué los textos comunican una imagen sesgada y estereotipada sobre los negros. La Constitución de 1886, fue sin duda el cuerpo institucional donde se consolidó en proyecto político el pensamiento racial de las élites colombianas. Ellas, elevan y recogen en normas los ideales de una raza homogénea, larvada en nostalgia hispánica de los sectores dominantes. Laureano Gómez, líder conservador derechista, fue un fiel exponente de esa ideología excluyente y racista. En su libro *Interrogantes sobre el progreso de Colombia,* afirma, en 1928:

> Nuestra raza proviene de la mezcla de españoles, de indios y de negros. Los dos últimos caudales de herencia son estigmas de completa inferioridad. Es en lo que hayamos podido heredar del espíritu español donde debemos buscar las líneas, directrices del carácter del colombiano.[45]

A mediados de los años 50, identificado con el fascismo, ratificó con toda claridad esa visión sobre la población negra:

> Otros primitivos pobladores de nuestro territorio fueron los africanos, que los españoles trajeron con ellos, para dominar la naturaleza áspera y huraña. El espíritu del negro rudimentario e informe, como que permanece en perpetua infantilidad. La bruma de la eterna ilusión, lo envuelve y el prodigioso don de mentir es la manifestación de esa falsa imagen de las cosas, de la ofuscación que le produce el espectáculo del mundo, del terror de hallarse abandonado y disminuido en el concierto de lo humano… en las naciones de América donde preponderan los negros reina también el desorden.[46]

[45] Laureano Gómez, *Interrogantes sobre el progreso de Colombia*, Bogotá, Editorial Minerva, 1928.

[46] *Ibid*, p. 30.

El pensamiento de Gómez (1928-1950), revela el peso que la raza como concepto ha tenido en la estructuración del pensamiento político de las élites colombianas. Al relegar a los negros al atraso y al pasado, sustentaba las bases de un proyecto de nacionalidad e identidad nacional que sostiene una imagen de Colombia como nación mestiza o mixta. "… los negros y los indígenas pueden ser, por lo tanto, aunque de diferentes maneras excluidos como no mestizos y a la vez incluidos como reclutas potenciales de lo mestizo".[47]

El orden racial colombiano configurado en el discurso sobre el mestizaje, se construye esencialmente sobre la base de esta idea jerarquizada, que realza la diferencia bien para incluir, o excluir, teniendo siempre como referente la cultura blanca europea.

La consideración ideológica del mestizaje, en el contexto del pensamiento político colombiano, es esencial para entender la función educativa y, básicamente, la que en este contexto jugaron los textos escolares hasta 1991. En este sentido, la ocupación social de los textos escolares deriva de la apuesta que hacen las élites por lo educativo como elemento integrador en el marco de la discusión entre raza y nación. Textos que serán parte de una multiplicidad de dispositivos e intereses culturales y políticos, a través de los cuales, las élites traducirán su apego de informar, de dar forma al pensamiento social colombiano. El texto escolar legitima el estatus hegemónico de una ideología que, a través de él, incidirá fuertemente en la percepción y experiencia de otras personas. De esta forma, el texto escolar se traslada de mero referente ideológico, al de fundador de prácticas sociales, que al ser asumidas como labor educativa, invariablemente tenderán a reproducir el conjunto de ideas y valores que guían y orientan las clases dominantes. Así, mestizaje y blanqueamiento no sólo son conceptos de diferentes variantes del pensamiento nacionalista, sino que son también,

[47] Peter Wade, *op. cit.*, p. 33.

una serie de prácticas que derivan su significado de, y a la vez, reconstituyen las interacciones jerárquicas y sociales que se expresan en las ideologías del blanqueamiento y mestizaje.[48]

Siguiendo a Wade, insistiremos en la necesidad de comprender a los textos escolares no como recipientes neutros, contenedores de ideas o mentalidades, sino como traductores de un pensamiento que ha sido seleccionado, clasificado y organizado en el contexto de ideas de la dirigencia política acerca de la raza y nación, representaciones que por su resonancia con las verdaderas jerarquías sociales y experiencia tienen el poder de constituir no el error, no la ilusión ni la conciencia alienada, sino la verdad en sí misma.

[48] Peter Wade, *op. cit.*, p. 51.

AFRODESCENDIENTES Y ESTADO EN ARGENTINA: ACTORES Y PRODUCCIÓN DE POLÍTICAS PÚBLICAS EN EL SIGLO XXI

Bernarda Zubrzycki, Ana Cristina Ottenheimer y Marta Maffia

Introducción

La construcción de los Estados latinoamericanos fue un proceso signado por la exclusión étnica y racial, y la elaboración de nacionalidades unívocas en términos culturales que privilegiaban la "blanquedad" de los sujetos como condición para el ejercicio pleno de la ciudadanía. Tal como señala Carvalho (2006), estos Estados atravesaron casi todo el siglo XX sin cambios sustanciales en lo que respecta a políticas públicas, y solo a fines de la centuria empezaron a verificar modificaciones en la letra de las Constituciones, que recogen la diversidad étnica y racial con el fin de reconocer la multiculturalidad de sus poblaciones.[1]

[1] Ejemplos de ello son la carta magna brasilera que se modificó en 1988, incluyendo en su nueva formulación la admisión de la pluralidad étnica y racial; su análoga colombiana de 1991, también incorpora la diversidad. En el caso de Argentina,

En el caso de Argentina, de la misma forma que a los pueblos aborígenes, a los afro descendientes argentinos (tanto de poblaciones esclavizadas como de inmigrantes más recientes), se les ha negado durante mucho tiempo entidad como grupos constructores de la nacionalidad, por igual un lugar social propio, relegándolos a espacio y tiempo pretéritos, y que no han tenido incidencia en la conformación del acervo cultural e identidad hegemónico.

Sin embargo, al menos en lo que va de la última década y media, los afrodescendientes se han auto reconocido y son a su vez identificados públicamente como un colectivo específicamente definido en el contexto mayor del entramado social. Simultáneamente, se ha generado un conjunto de acciones desde el Estado para atender la cuestión.

En este trabajo presentaremos una caracterización general de la población afrodescendiente y africana en y de Argentina, para luego detenernos en un análisis de la política pública reciente hacia los afro argentinos, considerando el proceso de producción de política y participación diferencial de los actores sociales involucrados.

Lo "afro" [2] en Argentina

El uso del término afrodescendiente es novedoso en Argentina, y su adopción tanto por parte del Estado como de los que se auto identifican de esa forma, es el resultado de disputas clasificatorias y políticas (López, 2005; Frigerio, 2006).

En nuestro caso, el término remite tanto a los argentinos descendientes de poblaciones eslavizadas, como a descendien-

---

la reforma constitucional de 1994 consideró, asimismo, la pluralidad étnica y la composición multicultural (no racial) pero enfatizando en los pueblos indígenas, sin ninguna referencia a los contingentes poblacionales negros (CN, articulo 75, inciso 17).

[2] Utilizamos "afro" como término cobertor para referimos al conjunto de afrodescendiente y africanos en y de Argentina.

tes nacidos en la Argentina de migrantes afrolatinoamericanos y africanos más recientes. A su vez, la categoría "afrodescendiente argentino" está compuesta por un conjunto heterogéneo de personas, con diferentes orígenes y adscripciones de identidad.

Esta población afro de Argentina está integrada, en primer lugar, por migrantes afrolatinoamericanos y caribeños. Algunos de estos grupos llegaron al país en la década de 1980, dando inicio a un incipiente "movimiento cultural" afro en la ciudad de Buenos Aires (Domínguez, 2004; Frigerio y Lamborghini, 2009), ya que mayormente su inserción laboral se produjo a través de la enseñanza de danzas y música afro; particularmente fueron migrantes provenientes de Brasil, Uruguay, Perú, Ecuador y Cuba. En años más recientes comienzan a llegar migrantes de República Dominicana y Haití. Si bien los agrupamos bajo un mismo denominador, vale aclarar que éstos colectivos nacionales tienen diferencias culturales y socioeconómicas, diversas situaciones migratorias y problemáticas de inserción particulares.[3]

Por otro lado, tenemos a los migrantes del África subsahariana que comienzan a llegar al país en la década de 1990, presencia que se acentúa a partir de mediados de la 2000: senegaleses, cameruneses, nigerianos, ghaneses, marfileños, congoleños, entre otros, no sólo residiendo en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, sino también en diversos lugares de la provincia de Buenos Aires y, en los últimos años, en las capitales provinciales. De la misma manera que los migrantes afrolatinoamericanos, este tampoco es un grupo homogéneo.

Un tercer conjunto lo conforman los caboverdeanos arribados al país a fines del siglo XIX y medidos del XX. Este colectivo, al igual que otros, fueron partícipes activos de un proceso de "argentinización", al promover al interior del grupo una estrategia de identidad que se caracteriza principalmente por

[3] Los migrantes de países integrantes y asociados del Mercosur, por ejemplo Brasil y Uruguay, tuvieron facilidades de regularización migratoria, a través del programa gubernamental denominado "Patria Grande", vigente entre 2006 y 2009.

la "invisibilización" del componente africano. Así es que los "viejos caboverdeanos" construyeron una imagen de sí mismos alejada de los "otros africanos" —como portugueses—, siguiendo el modelo por varias generaciones en Cabo Verde.

Sin embargo, para la década de 1990 se inicia un creciente proceso de visibilización de la comunidad caboverdeana de Argentina, a partir de la militancia de jóvenes descendientes en las propias asociaciones, por ejemplo, en la Sociedad Caboverdeana de Dock Sud, provincia de Buenos Aires, (Maffia y Ceirano, 2007).

Finalmente, el cuarto y último grupo es el de los afroargentinos, descendientes de poblaciones africanas que fueron traídos a partir del siglo XVI como esclavos al territorio de lo que hoy es Argentina. Pero, así como sucedió en otros países latinoamericanos, esta población fue "invisibilizada" en los imaginarios nacionales.

Segato (2007) sugiere que la ausencia de pluralidad en la sociedad argentina se vincula con la idea de uniformidad, como requisito para fundamentar la ciudadanía en supuestos universales, sumado a un pánico por la diversidad, lo cual, generó una voluntad política deliberada para eliminar cualquier rasgo étnico, presionando a las personas étnicamente marcadas para que se desplacen de sus categorías de origen, a través de mecanismos formales e informales de persuasión, distorsión y hasta exterminio. Con referencia a los africanos y sus descendientes, agrega que "la desaparición del negro en la Argentina fue ideológica, cultural y literalmente construida antes que propiamente demográfica (...) su presencia fue primero excluida de la representación oficial que la nación se dio a sí misma" (2007: 255).

Pero, desde la década de 1980, los afroargentinos han comenzado a reivindicar su lugar histórico y contemporáneo en la sociedad y a plantear demandas que promuevan su reconocimiento como negros argentinos además de reparaciones por la deuda histórica ligada con la esclavitud y discriminación, en un proceso que López (2005) denomina "etnogénesis de los negros en Argentina".

Según la autora mencionada, con la recuperación de las instituciones democráticas en los 80, se promueven valores de "democratización cultural" y "participación ciudadana" que propician un escenario en el cual el tema "afro" cobra importancia a través de un activismo de tipo cultural, orientado a promover la cultura afro y un activismo politizado que a partir de sus reflexiones sobre los problemas sociales de África poscolonial denuncia la discriminación racial en la Argentina.

A su vez, indica que en los 90, tras el impulso proveniente de la conformación de redes transnacionales de organizaciones negras e inclusión de la temática afro en las agendas de las agencias multilaterales, florecen nuevas organizaciones de afrodescendientes. Estos espacios políticos de los movimientos negros se consolidan posteriormente a la Conferencia de Durban en 2001, a partir de la cual se produce un mayor respaldo de los actores globales hacia las organizaciones negras, se alteran las coaliciones de las mismas, se reconfigura una identidad política afrodescendiente latinoamericana distintiva y se redireccionan las estrategias del activismo (López, 2005).

Entre las primeras organizaciones afroargentinas de este período se encuentran la Casa de la Cultura Indoafroamericana, en la provincia de Santa Fe, creada en 1988, y la Fundación África Vive, en provincia de Buenos Aires, con actividad desde 1997.

Otra asociación que conforma afroargentinos es ONIRA, creada en el 2002 y cuyo objetivo principal:

> es luchar por la identidad de sus antepasados africanos y afrodescendientes en la búsqueda de sus raíces y el reconocimiento de los aportes que éstos han dado a la cultura Latinoamericana (…) nuestra lucha es contra la discriminación y el racismo que sufrieron y sufrimos los afros por nuestro color de piel, religión y costumbres.[4]

[4] Información disponible en: http://www.facebook.com/group.php?gid=119417171431641&v=wall; http://oniraasociacioncivil.blogspot.com/(consultado el 28 de abril de 2011)

El eje identitario de esta asociación está centrado, tanto desde el discurso como en sus prácticas, en el ejercicio religioso.

En 2007 se crea la Asociación Misibamba Comunidad Afroargentina de Buenos Aires, conformada por afroargentinos, algunos de los cuales habían participado de los comienzos de África Vive. Entre sus objetivos, se proponen promover el desarrollo vital de la cultura afroargentina del "tronco colonial"[5] dentro de las comunidades de afrodescendientes argentinos.

También, en el año 2007, pero desde una estrategia de identidad más inclusiva, afroargentinos, afrodescendientes y africanos en conjunto, organizan, no sin fuertes disputas en su seno, el evento cultural denominado "La Semana de África". En las reuniones organizativas emergieron ciertas disputas y conflictos no resueltos al interior de este colectivo que buscaba identificarse como "diáspora africana", por lo cual algunas de las organizaciones e individuos dejaron de participar. Por otro lado, el grupo que continuó trabajando, después de numerosas discusiones, decide constituirse en una entidad a la que denominan Movimiento de la Diáspora Africana en Argentina.

En paralelo, desde el año 2004, venía trabajando otra agrupación que reunía principalmente afrolatinoamericanos y algunos africanos: la Asociación África y su Diáspora.

En el 2010 ambas agrupaciones unirán esfuerzos en la planificación e implementación de un plan de sensibilización de la población afro de argentina con miras a la realización del Censo Nacional de Población, en octubre de ese año, que por primera vez en más de un siglo volvía a incluir una pregunta sobre afrodescendencia.[6]

Estas asociaciones realizaron las actividades de sensibilización a partir de su vinculación con el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC), mientras que otras agrupacio-

[5] Denominación autogestada por el grupo. Ver documentos en http://www.misibamba.org.

[6] Para un análisis detallado de las luchas políticas por el tema de la pregunta sobre afrodescendencia en el Censo Nacional ver López (2005).

nes afros, como ONIRA, La Casa de la Cultura Indoafroamericana y la Asociación Caboverdeana de Dock Sud lo hicieron a través del Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI).

Resultado de estas interacciones, negociaciones y acciones conjuntas, en el mes de noviembre de 2010, el Movimiento de la Diáspora Africana en la Argentina (DIAFAR) y la Asociación África y su Diáspora constituyen el Consejo Nacional de Organizaciones Afro de la Argentina (CONAFRO), a partir de un convenio firmado entre los dos organismos afro y el Consejo Consultivo de la Cancillería Argentina.[7]

Como parte de los compromisos asumidos entre CONAFRO y la Cancillería, en marzo de 2011 se realizó el Primer Congreso Nacional de Afrodescendientes y Africanos /as de la República Argentina, marco en el cual los dirigentes de CONAFRO presentaron al Canciller Argentino y al Secretario de Derechos Humanos de la Nación un Plan Nacional de Acciones Afirmativas para la Comunidad Afrodescendiente y Africanos/as.

Políticas públicas y afrodescendientes

Como vimos en textos anteriores, los afrodescendientes participan en algunos espacios de organismos del Estado (INADI y Cancillería) ¿Pero desde cuándo el Estado Argentino pone atención a la "cuestión afro"?

[7] "La Representación Especial para la Integración y la Participación Social (REIPS) coordina las actividades del Consejo Consultivo de la Sociedad Civil (CCSC), que funciona en la Cancillería argentina con el objetivo de generar un fluido intercambio de información entre funcionarios y representantes de la sociedad civil, en vista a fortalecer los procesos de integración regional en el marco del MERCOSUR y de América Latina en general. En este espacio se fomenta la participación de organizaciones comunitarias, empresas, sindicatos, organismos no gubernamentales, universidades, movimientos sociales, cooperativas y entidades intermedias con la intención de articular actividades y debates que permitan colaborar con el ejercicio de la política exterior de nuestro país." http://ccsc.mrecic.gov.ar/que-es-el-ccsc. Consultado el 3 de abril de 2011.

Nos detendremos para analizar el INADI, por ser la primera entidad estatal que le da un lugar institucional a los afrodescendientes.

Un tema a considerar reside en la misma definición de lo que es una política pública (en adelante PP), ya que con esta proposición recortamos nuestra problemática. Una PP, según Tamayo Sáez, puede ser delimitada como "el conjunto de objetivos, decisiones y acciones que lleva a cabo un gobierno para solucionar los problemas que en un momento determinado los ciudadanos y el propio gobierno consideran prioritario" (1997: 281). Haciendo la salvedad de que preferimos referirnos al Estado antes que al gobierno,[8] una PP es entonces aquella acción del Estado con carácter decisorio, que atiende y a la vez afecta a alguna problemática previamente identificada como tal, tanto por los agentes estatales (funcionarios, burócratas) como por colectivos o individuos pertenecientes a la sociedad civil. Y que se manifiestan en el ámbito de lo público. En la medida que esta acción transcienda a los gobiernos particulares, se constituye en política de Estado.

A lo anterior, se debe sumar la concepción del Estado como un espacio social no homogéneo, con diferentes niveles y dimensiones de acción, integrado asimismo por una burocracia y una dirigencia tampoco homogéneas. (Frederic y Soprano, 2010)

En lo que remite a la "cuestión afro", fue una cuestión de Estado durante la etapa colonial, las primeras décadas de vida independiente y aún durante la constitución del Estado Nación argentino, en la segunda mitad del siglo XIX. Los distintos mecanismos implementados para controlar la fuerza de trabajo de la población descendiente de los contingentes esclavizados, ejemplificados por los vaivenes de la legislación en torno a la

[8] El gobierno nos remite a la coalición político-partidaria que hegemoniza circunstancialmente el aparato del Estado, mientras que éste, siguiendo la ya clásica definición de Weber (1984), es la formación política, económica y social que, transcendiendo a los gobiernos específicos, ejerce el control de recursos de distinta índole sobre un territorio determinado, particularmente el control legítimo y legal de la fuerza.

liberación de los mismos, así como los utilizados para su control moral, nos hablan de todo un despliegue de PP orientado a la vigilancia y utilización de dichos contingentes (Reid Andrews, 1989).

Asimismo, los dispositivos implementados para la construcción de un imaginario social sobre una Argentina blanca y europea, aplicados en la estructura escolar y que son bien visibles en el caso de la anulación de categorías relativas a la población afro descendiente (pardos, morenos, trigüeños), anulación verificada en la vida cotidiana así como en las formaciones discursivas del Estado (por caso las categorías censales, ver López, 2005).

Aún cuando la evidencia empírica mostrara que la comunidad o comunidades de afro descendientes seguían existiendo y eran activas en la producción y reproducción de relaciones sociales (Frigerio, 2000), la trasmisión a nivel social general fue la de la inexistencia de afros descendientes en Argentina y, por ende, la desaparición de la cuestión del entorno de la agenda pública.

De allí que es posible pensar en la reintroducción, en un lapso secular, del tema afro descendientes en dicha agenda pública, a partir de su tematización en el marco del Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI), en el año 2006.[9]

Es necesario tener en cuenta que esta tematización no derivó en la creación de instituciones, legislación o políticas específicas hacia los afros, a diferencia de los pueblos indígenas que registran presencia en la agenda pública desde la constitución del Estado-Nación (Ottenheimer y Zubrzycki, 2010), incluso con entidades propias como el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas.

[9] Esto no quita que previamente haya habido acciones puntuales destinadas a la población objeto, como la implementación, en el año 2005, de la prueba piloto de la pregunta sobre afrodescendencia que sería luego incluida en el Censo Nacional.

EL INADI fue creado en 1995 y se trata de un organismo de alcance nacional. De acuerdo con lo estipulado en la ley que lo enmarca, tiene como principal objetivo "elaborar políticas nacionales y medidas concretas para combatir la discriminación, la xenofobia y el racismo, impulsando y llevando a cabo acciones a tal fin" (Ley Nº 24. .515, 1995, Artículo 2). Se creó como una entidad estatal descentralizada, en ese momento bajo la órbita del Ministerio de Desarrollo Social.

La creación del INADI puede vincularse al impacto directo del contexto internacional en la Argentina. La aprobación, en 1994, de una nueva carta magna, que elevó al rango constitucional a un gran número de pactos y convenios internacionales que Argentina había suscripto en años anteriores, puede leerse como parte del impacto general de fenómenos de reconfiguración del estado, característico de la década del 90. Específicamente, se trata de la implementación a nivel local del marco provisto por los Derechos Económicos, Culturales y Sociales adoptado por los organismos internacionales (ONU, CEPAL). Sin embargo, en sus inicios, la temática discriminatoria no se había aún asentado como tema de agenda pública. Debido a ello, el INADI recién inició su funcionamiento en 1997, con una intervención que duró aproximadamente dos años. A partir del seguimiento del historial del Instituto hasta el año 2006, se deduce que la mayor parte de la actividad del mismo era fluctuante y de corto alcance, referido principalmente a receptar denuncias sobre xenofobia y discriminación por razones de nacionalidad (actos ejercidos contra residentes de países limítrofes), laborales, como los más comunes.

En el año 2005, por lo establecido en el Decreto 184/2005, el INADI pasó a depender del Ministerio de Justicia, Seguridad y Derechos Humanos, siguiendo con su carácter descentralizado. Por otra parte, en ese mismo año se aprobó por Decreto 1086/2005 el Plan Nacional contra la Discriminación (PNCD), que aparece como guía rectora de la actividad global del INADI desde esa fecha. A partir del 2006, el Instituto amplía su radio

de acción, institucionalizando de manera creciente su funcionamiento, proceso que continúa hasta el día de hoy.

En relación a la evaluación de las acciones, es posible afirmar que el funcionamiento del INADI hacia la población se organiza en función de dos grandes tipos de actividades: por un lado, la vigilancia sobre conductas indebidas, discriminatorias; y por el otro, lo que podríamos denominar "celebración de la diversidad", con carácter reivindicativo de las distintas minorías hacia las cuales se dirige el accionar de la entidad. Esta última línea de actividades se revela como especialmente fructífera.

Ahora bien, ¿cómo ingresan los afrodescendientes en este marco provisto por el Estado?

El PNCD ya constituye una clara acción de PP que involucra a los afrodescendientes, en la medida que el mismo los incluye como parte de colectivos objeto de discriminación (Poder Ejecutivo Nacional, Decreto 1086, 2005). En este documento, de carácter analítico y prescriptivo, se realiza en primer lugar una conceptualización del término racismo, se diferencian "áreas de análisis", lo cual significa presentar una síntesis de las condiciones desfavorables que sufren distintos colectivos sociales, de acuerdo a variables de sexo, género, raza, migración internacional (especialmente países limítrofes), etc., se establece, asimismo, un diagnóstico de la operatoria de prácticas racistas en ámbitos institucionales y, por último, se realiza un conjunto de sugerencias tendientes a erradicar dichas condiciones. La elaboración de este documento y su adopción por parte del Estado Nacional puede vincularse directamente con la participación de Argentina en la Conferencia de Durban, intervención que determinó para el país la adopción de un conjunto de compromisos internacionales en la lucha contra el racismo y la discriminación.[10]

[10] Compromisos ratificados con la firma de diversas cartas de acuerdo como el Memorando de Entendimiento entre el Gobierno Argentino y el Alto Comisionado

Si bien la Argentina había ratificado la Convención sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación Racial (ONU, 1965) en 1968, y le había otorgado jerarquía constitucional con la reforma constitucional de 1994, la primera vez que se incluye a las poblaciones de afrodescendientes es recién en el PNCD de 2005; por ello, decimos que este documento constituye uno de los primeros indicios de reintroducción de la temática afro en la agenda política.

En relación a cómo aparecen los afrodescendientes en este documento, resulta relevante reseñar los siguientes puntos. En primer lugar, la elaboración del diagnóstico se realizó con base al trabajo presentado en el 2004 por una activista de la comunidad de afrodescendientes,[11] con oportunidad de realizarse un encuentro sobre el Apartheid, el cual fuera organizado a su vez por el INADI y Embajada de Sudáfrica, que si bien no estaba necesariamente orientado a presentar la situación de afrodescendientes de Argentina, contó con su participación en el marco de estrategia general desarrollada por sus activistas con el fin de lograr la visibilización social de la comunidad. A su vez, el entorno conceptual del diagnóstico coloca a los afrodescendientes (y a otras minorías o grupos diferenciados étnica y culturalmente) en un lugar que podríamos considerar de "desigualdad persistente", en términos de Charles Tilly (1988), construida en la larga duración histórica y de carácter globalizada.

Por este lugar de "desigualdad persistente" es que el colectivo de afrodescendientes ingresa en la PP a partir de ser, *prima facie*, objeto de discriminación y, por ello, víctimas y potenciales destinatarios de acciones reparatorias por parte del Estado.

Asimismo, la presentación del colectivo que tiene lugar en el INADI hace eje en la diferenciación fenotípica, es decir, en lo

---

de la ONU para los Derechos Humanos, que establece la puesta en marcha del Programa contra el Racismo en la República Argentina (Octubre 2001) y el proyecto "Plan Nacional contra la Discriminación", en 2004, entre el Ministerio de Relaciones Exteriores, el INADI y el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).

[11] El INADI no cuenta con cuadros técnicos especializados en la temática afro.

que comúnmente denominamos "la raza". Los negros son, antes que nada, un "grupo", en la medida que su color permite colocarlos en una misma clase de sujetos. No se les identifica como grupo étnico, pero si como grupo racialmente dado.

Las instancias institucionales del INADI que incorporan a los afrodescendientes son el Consejo Asesor de la Sociedad Civil y el Foro de Afrodescendientes de la Sociedad Civil.

En el campo de la "celebración de la diversidad" especialmente se destaca el Foro de Afrodescendientes de la Sociedad Civil que ha venido desarrollando actividades sin pausa desde su creación, en octubre de 2006.

Las actividades que desarrolló y desarrolla el Foro se centran en lo que podríamos denominar la dimensión "cultural" del colectivo. Esto es, se han realizado diferentes reuniones y presentaciones de la "cultura afroargentina", centradas en la valorización de aspectos artísticos, tales como música, baile, pintura, y aspectos religiosos.[12]

Este tipo de actividades se encuadran en un programa de acción que reivindica como objetivos la sensibilización de la población "no negra" frente a la existencia de los negros argentinos, así también en lo que señalábamos más a arriba como "celebración de la diversidad".

Si bien las actividades se presentan desde el dispositivo discursivo, como para los afrodescendientes en general, lo que vemos es que se realizan acciones prácticas afroargentinas.

Nuestra hipótesis es que esto se explica porque en el fenómeno de producción concreta de PP participan actores sociales específicos, y para el caso del Foro de Afrodescendientes, el mismo se encuentra actualmente hegemonizado por la asociación ONIRA, que orientan el sentido de la propuesta de la entidad en una práctica concreta que no excluye discursivamente a los afrodescendientes latinoamericanos y migrantes afri-

[12] Para más detalles ver Lamborghini y Frigerio (2010).

canos, pero que en lo cotidiano se resuelve privilegiando la adscripción de identidad nacional.

Las actividades, a su vez, han tenido como centro geográfico a la ciudad de Buenos Aires, si bien en el año 2010 empieza a insinuarse una cobertura territorial mayor, haciéndose extensiva a algunas capitales provinciales, a partir de las delegaciones locales.

En resumen, por el momento podemos concluir que desde el INADI se está elaborando una construcción de identidad que recoge la nominación propuesta por los militantes afro, así como algunas de sus demandas, selección que enfatiza en lo racial, la cualidad de víctimas y la dimensión cultural antes que en otras manifestaciones del grupo, y que desatiende por el momento a la desigualdad.

Conclusiones

Lo descrito y analizado a lo largo del trabajo, indica la elaboración y desarrollo de políticas públicas hacia/sobre/con los afrodescendientes en Argentina, aunque podamos coincidir en que las mismas adolecen de limitaciones.

Algunos resultados emergentes de lo expuesto están vinvulados de manera directa con la forma que asume la inclusión en el aparato discursivo de la temática afrodescendientes, en la agenda institucional o política.

En este sentido, lo más evidente es la conceptualización de los afrodescendientes primero como víctimas antes que como grupo, con singularidad cultural y con estatus desigual específico y de allí su inclusión en la agenda pública en el contexto de la discriminación. En comparación con los indígenas esta situación se vuelve mucho más contrastante.

Con esta reflexión no queremos afirmar que los afrodescendientes no son víctimas de un conjunto de mecanismos

discriminatorios, y nos parece apropiado su consideración como un colectivo actualmente constituido desde la desigualdad persistente, en términos de Tilly —tal como citábamos más arriba—, pero entendemos que la consideración inicial de la dimensión de victimización ensombrece la posibilidad de pensar a los afrodescendientes como hacedores y productores de cultura y no solo como reproductores de condiciones de subalternidad, tal cual lo establece la noción más generalizada del concepto de víctima.

Específicamente, en relación al accionar del INADI, puede ser visualizado como positivo el hecho de que los afrodescendientes hayan sido incluidos dentro de temas y áreas de análisis de los que se ocupa la dependencia, pero en función de consideraciones precedentes, cabe preguntarse hasta qué punto puede ser positivo a largo plazo esta caracterización desde la victimización en forma predominante.

A la vez, la focalización en prácticas de sensibilización sobre la dimensión "cultural" del colectivo lleva a pensar que el INADI está desarrollando, conjuntamente con el grupo afro que participa de su estructura, un "problema de desplazamiento", en términos de Nancy Fraser (2000).

Una característica importante que emerge del estudio del INADI en su supuesto carácter de entidad nacional, es justamente lo poco nacional de su alcance, al menos, por el momento. Esta característica, que puede vincularse a las particularidades institucionales del INADI (de reciente creación, poco consolidado en términos organizativo estructurales, etc.) se combina con la creación e inserción de la entidad en una macro estructura estatal que se viene reconfigurando al calor de las reformas de la década del 90, lo cual, condiciona el alcance nacional no solo del INADI sino también de otras dependencias, proyectos y programas estatales de carácter nacional.

Para finalizar, cabe preguntarse entonces si las acciones y PP descritas pueden ser consideradas como un logro o bien,

según lo entendemos nosotros, como el producto de la implementación de una "política de las identidades" (Segato, 2007) que resulta de la transformación del Estado y de la lógica estatal en los años 90 y deviene en un oscurecimiento de la discusión sobre la desigualdad.

LA EXCEPCIÓN GALANTE: EL ELOGIO DE LAS MULATAS

Carlos M. Tur Donatti

En las obras de los viajeros ingleses y del español Félix de Azara, que recorrieron las diferentes regiones rioplatenses entre fines del siglo XVIII y la primera mitad del XIX, encontramos una percepción peculiar sobre las mujeres de las distintas etnias que integraban la población de dichos espacios en aquella época.

Los mencionados cronistas alaban la belleza de las criollas, ignoran en general a las mujeres negras e indígenas pero son unánimes en el elogio de las mulatas; opinión favorable a la que se suma posteriormente el reconocido escritor y político liberal Domingo Faustino Sarmiento.[1]

El Virreinato del Río de la Plata, creado en 1776, al contrario del ya centenario Virreinato de la Nueva España, el más rico y poblado del imperio español[2] en América, abarcaba funda-

[1] Domingo Faustino Sarmiento, "La Virgen mulata", publicado en el periódico *El Nacional*, julio de 1883.

[2] Tulio Halperín Donghi, *Historia contemporánea de América Latina*, 13ª edición revisada y aumentada, Madrid, Alianza, 1993, p. 26

mentalmente dos regiones: la minera del Alto Perú, a la que abastecían Paraguay así como a las actuales provincias argentinas del oeste y noroeste; y la región comercial y ganadera de la Pampa Húmeda, con el principal puerto y capital política en la ciudad de Buenos Aires. Aunque eran dos tipos de sociedades claramente diferenciadas pero con relaciones comerciales de vieja data –los estancieros pampeanos vendían miles de mulas para las tierras altas del Potosí[3] y el vino mendocino se consumía en la ciudad de Buenos Aires–,[4] finalmente se impuso la atracción del mercado ultramarino y la especialización ganadera de la región pampeana.

La monarquía borbónica, sensible a estas tendencias de largo plazo, creó el mencionado Virreinato para contener a la vez al expansionismo portugués y asegurar el desemboque de la plata altoperuana por el Atlántico sur. El nuevo Virreinato significaba además el triunfo comercial y político de Buenos Aires sobre la más antigua ciudad de Lima, perjudicada por la reorganización borbónica del imperio americano en el siglo XVIII.

Desde la segunda década de este siglo, la ciudad del Plata se convirtió en el puerto introductor de cargamentos de esclavos africanos para responder a la demanda de mano de obra de las diferentes comarcas del extremo meridional del imperio hispánico. Esta población forzada fue distribuida por toda la geografía del Virreinato y, a pesar de las ideas liberales de la élite criolla gobernante desde 1810, la supresión definitiva de la esclavitud sólo llegó a mediados del siglo XIX.

En la sociedad colonial tardía y en las primeras décadas de la vida republicana, según testimonios el trato dispensado a esclavos era particularmente benevolente.[5] No había en la re-

[3] María Sáenz Quezada, *Los estancieros*, Buenos Aires, Editorial de Belgrano, 1985, pp. 73-76.

[4] John Miers, *Travels in Chile and La Plata*, London, Baldwin/Cradock and Joy, 1826, pp. 156-157.

[5] José Luis Lanuza, *Morenada. Una historia de la raza africana en el Río de la Plata*, Buenos Aires, Schapire, 1967, p. 11.

gión pampeana ni plantaciones azucareras, ni yacimientos mineros y las labores urbanas de esclavos ríoplatenses eran notoriamente menos rudas que las exigidas en los cañaverales y socavones de otras regiones americanas.

Algunos escritores argentinos reconocidos —Jorge Luis Borges es el caso más notorio—[6] evocan a la población africana con un dejo de nostalgia paternalista, propio de las viejas familias criollas dominantes. Sin embargo, el racismo institucionalizado no se inhibía de marcar a hierro candente a los africanos, ni de preocuparse obsesivamente por la pureza de sangre de algunas familias, inmersas en aquella sociedad en la que predominaban los mestizajes de todo tipo.[7]

En curioso contraste con la atracción que despertaban las mulatas entre criollos, españoles e ingleses, a Juan Manuel de Rosas, poderoso estanciero y gobernante de mano dura, sus enemigos políticos lo motejaban de *mulatón,* a pesar de sus ojos azules y cabello rubio. Para probar la incontrovertible pureza de su ascendencia hispánica, su sobrino Lucio V. Mansilla, resalta el hecho de que Rosas ni siquiera tuvo una nodriza africana, como era común en las familias ricas a fines del siglo XVIII.

Algunos datos biográficos de Mansilla, nos sirven para comprobar la persistencia temporal del prejuicio racista. Este típico señorón porteño fue militar y escritor, dandy y viajero, precursor del indigenismo con su libro *Una incursión a los indios ranqueles* de 1870 y, al alborear del siglo XX, enseñó a bailar tango en la corte del zar ruso Nicolás II. Sólo falta agregar que falleció en los días postreros de la *Belle Epoque*, en 1913 en París, como correspondía a un señor de la república de las letras y del buen vivir.

Volviendo a esos excepcionales testigos de época que fueron los viajeros ingleses ¿Cómo veían a las mujeres africanas

[6] Jorge Luis Borges, *Obras completas*, Buenos Aires, Emece Editores, 1974, tomo II, "Milonga de los morenos", pp. 343-344.

[7] Alexander Guillespie, *Buenos Aires y el interior*, Buenos Aires, La Cultura Argentina, 1921.

en las primeras décadas del siglo XIX? Habitando el tercer patio de las tradicionales casas criollas y ocupadas en las tareas domésticas o acompañando a sus amas a misa. Siempre las ven como trabajadoras —en el servicio doméstico, como vendedoras de frutas y verduras o como ayudantes en talleres artesanales— sólo John Miers tiene palabras elogiosas hacia el vino que elaboraba un equipo de esclavas negras en Mendoza.[8]

Una novedad mayor y de otro carácter deparan a nuestros cronistas algunas costumbres y, en particular ciertas mujeres indígenas; A John Parish Robertson le afectaba en sus "nociones de propiedad y decencia" que hombres y mujeres aunque vestidos se bañaran juntos en el río Paraná.[9] Pero la sorpresa mayor la tuvo William Mac Cann en 1847 cuando de las mismas aguas ve emerger a una indígena desnuda, y rápidamente aclara: "desnuda pero no avergonzada".[10]

Pero no siempre dichas costumbres escandalizaban a los serios y reprimidos ingleses. Joseph Andrews, relata, al contrario, con evidente fruición, que a orillas del río Saladillo, en la provincia de Santiago del Estero, pudo observar "mujeres en *puris naturalibus* que se zambullían en la corriente para arrastrar una primitiva balsa construida con cuero vacuno crudo".[11]

La alborozada observación de aquellas "ninfas acuáticas", indígenas desnudas y hablantes de quichua, contrasta con el despiadado retrato de un grupo de indígenas chaqueños que nos legara el ya citado Robertson: eran "los rufianes de peor pinta que he visto en mi vida, de color cobrizo, desesperadamente feos, bastante altos, con grandes cantidades de pelo negro que les colgaba por la espalda".[12]

[8] John Miers, *op. cit.*, pp. 73-76.

[9] John Parish Robertson, *Four Years in Paraguay*, Philadelphia, Carey & Hart, 1838, t. I, p. 140.

[10] William Mac Cann, *Viaje a caballo por las provincias argentinas*, Buenos Aires, Ferrari Hermanos, 1937, t. II, p. 37.

[11] S. Samuel Trifilo, *La Argentina vista por los viajeros ingleses*, Buenos Aires, Ediciones Gure, 1959, pp. 176-177.

[12] *Ibid*, p. 212.

Otras eran sus afirmaciones hacia las criollas porteñas, cordobesas y salteñas. Estos jóvenes ingleses se mostraban muy impactados por las porteñas y les brindaban un verdadero ramillete de elogios. Uno de ellos, escribió: "una de las peculiaridades más llamativas de la aldea es la belleza de las mujeres. El contemplarlas es encantador y dícese que son tan amables como ángeles".[13]

Algunos viajeros que se dirigían a Bolivia por negocios mineros, tenían como escala obligada la ciudad de Córdoba, y paseando por su Alameda, Joseph Andrews, registraba:

> las damas de Córdoba son diestras en su manejo de sus hermosos ojos, y los saben manejar con tremendos efectos. Practican asimismo el ejercicio del abanico tan diestramente como su vecinas las porteñas, y la Alameda les proporciona un escenario mucho mejor para la exhibición de su destreza.[14]

En la frontera con las tierras altas bolivianas, los ingleses llegaban a la ciudad de Salta y quedaban cautivados por las mujeres de la élite criolla. El general John Miller, oficial británico que combatió en el ejército de los Andes, nos dice sobre ellas: "Las mujeres alteñas son unas personas llenas de gracia con una elegancia natural en sus modales y combinan una atractiva viveza con la suavidad fascinadora que es tan corriente en las damas de Sudamérica".[15]

Sin embargo, estas mujeres de las élites urbanas criollas, no gozaban del monopolio irrestricto de la admiración de los viajeros: las mulatas rioplatenses representaban una dura competencia en la vida cotidiana así como en los relatos de los mencionados ingleses y del naturalista español Félix de Azara.

[13] Charles B. Mansfield, *Paraguay, Brazil and the Plate, 1852-1853*, Cambridge, Mac Millan, 1856, p. 138.

[14] Joseph Andrews, *Las provincias del norte 1825*, Buenos Aires, Coni Hermanos, 1925.

[15] John Miller, *Memorias del general Miller,* Madrid, Fortanet, 1910.

En la colonial y religiosa ciudad de Córdoba, con su prestigiosa universidad y numerosos conventos, la Iglesia y la *nobleza* dominante eran propietarias de centenares de esclavos africanos. Las consecuencias culturales de los inevitables mestizajes inquietaban a las autoridades que se obstinan en mantener las rígidas divisiones raciales. Por ordenanza del Cabildo en 1688 se prevenía que "ninguna mulata, negra, zamba ni india, ni otra gente desta calidad, no pueden vestir género alguno de seda ni oro… ni traer perlas, diamantes, ni joyas".[16]

A mediados del siglo XVIII, el Cabildo cordobés insistía en que las mujeres debían vestir según su condición étnica y amenazaba con un castigo público de cincuenta azotes en caso de infracción. Concolorcorvo, seudónimo del cronista Calixto Bustamante Carlos, en su obra, *El lazarillo de los ciegos caminantes,* nos informa de la reacción de las mencionadas damas de la *nobleza* lugareña ante el atrevimiento de cierta mulata. Para evitar que siguiera desafiando lo establecido por las autoridades, una de las damas molestas la convocó a su casa con un falso pretexto y entonces "hizo que sus criados la desnudasen, azotasen, quemasen a su vista las galas y las vistiesen con las que correspondían por su nacimiento".[17]

Llegado el siglo XIX los testimonios coinciden en fomentar el mito de las perturbadoras mulatas. Los viajeros ingleses las alaban en forma unánime y John Parish Robertson, en particular, se muestra muy expresivo: "Las mulatas esclavas son especialmente hermosas en Corrientes; su vestido es blanco como la nieve, sencillo como sus costumbres, y después de preveer a la decencia, es aireado y liviano de acuerdo con las exigencias del clima".[18]

Pero es el geógrafo y naturalista español, Félix de Azara, con la claridad de un científico ilustrado, quien nos revela el secre-

[16] José Luis Lanuza, *op. cit.*, p. 34

[17] Alonso Carrio de la Vandera (Concolorcorvo), *El lazarillo de los ciegos caminantes*, Caracas, Biblioteca de Ayacucho, 1985, pp. 41-42.

[18] Parish Robertson, *op. cit.*, t. I, pp. 172-173

to del encanto y atractivo de las mulatas rioplatenses. Don Félix recorrió el territorio del Virreinato durante veinte años y en su valiosa obra confirma las opiniones halagüeñas de los mencionados viajeros. Azara describe la suavidad y dulzura de la piel de las mulatas y afirma que "no es ésta la única ventaja que hace que los inteligentes prefieran las mulatas a las mujeres españolas, pues además pretenden que con dichas mulatas experimentan placeres especiales que las otras no les proporcionan".[19]

Los varones criollos, a su vez, en una sociedad en la que los matrimonios formales eran escasos, ejercían despreocupadamente sus prerrogativas sexuales sobre las mujeres de las etnias subordinadas. Un ejemplo, quizás extremo, fue el de Francisco Antonio Candioti, según el conocido Robertson "el príncipe de los gauchos" y primer gobernador criollo de Santa Fe. En 1810 Candioti era propietario de 750 mil hectáreas en la que apacentaban 250 mil vacunos y 300 mil caballos y mulas.[20]

Candioti estuvo formalmente casado según la costumbre hispano-católica y su única hija legítima heredó sus bienes; a sus hijos extramatrimoniales tampoco los abandonó: los empleaba como administradores de sus estancias ganaderas; tareas que, fallecido el patrón, siguieron cumpliendo para su media hermana. Este auténtico patriarca criollo y su extenso clan subordinado, muestran una peculiar estructura familiar abierta, producto de relaciones poligámicas que practicaban los estancieros y que contribuyeron al mestizaje entre las distintas etnias.

A estas formas de mestizaje no sólo contribuyó la profusa iniciativa de los varones dominantes, las explicaciones de Azara sobre la disponibilidad de mujeres mulatas sugiere una apreciación del cuerpo y sexualidad más afirmativa y gozosa, seguramente derivada de culturas africanas y opuesta al recato y represión que imponía la tradición hispano-católica.[21]

[19] Félix de Azara, *Viajes por la América meridional*, Madrid, Espasa-Calpe, 1969, p. 276.

[20] Sáenz Quezada, *op. cit.*, pp. 74-75.

[21] María Elisa Velásquez, *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII,* INAH-UNAM, 2006, pp. 233-235.

Se comprende entonces cabalmente la escandalizada reacción de las mujeres criollas y españolas que, ante tan inquietante competencia, respondían con actitudes de agresión defensiva o con la consoladora teoría de la catedral y las capillitas.

En la Argentina ya de la segunda mitad del siglo XIX, se dieron algunos casos de negros libres que armaron parejas con mestizas y criollas, pero el aluvión inmigratorio llevó a la dilución de los grupos sobrevivientes de raíces africanas: europeos recientemente desembarcados, en particular los napolitanos, se casaban con negras y mulatas, lo que provocó la desaparición de la etnia africana que llegó al Río de la Plata con los primeros conquistadores y colonizadores.

Estas complejas realidades de la interrelación entre géneros, etnias y grupos sociales, que en años recientes se están investigando con notorio rigor intelectual, echa definitivamente por tierra el mito de la Argentina uniformemente blanca y europeizada que formularon los intelectuales criollos de la generación de 1880, y que contribuyeron a crear el estado oligárquico y el dinámico país de los ganados y las mieses, que cantara Rubén Darío en oficio de poeta cortesano en el primer centenario de la independencia.

LOS *CRÉOLE* DE BELICE. LA CONSTRUCCIÓN DE UNA IDENTIDAD EN UN PAÍS MULTIÉTNICO

Harry J. Domínguez
María de la Paz Chávez

Cuando pensamos en Afroamérica, muchas veces lo hacemos concibiendo una sola, sin embargo, tenemos que tomar en cuenta que no es única y homogénea, por el contrario, es diversa, tanto como las distintas realidades presentes en Nuestra América. En nuestro caso, nos enfocaremos específicamente en Belice —una de esas muchas realidades latinoamericanas— que nos parece un país paradigmático para demostrar esta pluralidad de culturas.

Tenemos que irnos hacia atrás en la historia para comprender la multietnicidad actual de Belice. La identidad cultural del país no ha sido siempre tan mezclada como lo es ahora, antes de la conquista de los españoles fue prácticamente homogénea durante quince siglos, siendo parte de lo que llamamos Mesoamérica.[1] Los primeros pobladores fueron Mayas, que con la llegada de los españoles se adentraron en lugares selváticos y

[1] P.A.B. Thomson, *Belize, a concise history,* Tailandia, Ed. Macmillan, 2004, p. 1.

de difícil acceso. Algunos otros se instalaron al norte y sur de lo que hoy es Belice. En la actualidad son un elemento importante para la cultura beliceña pero han sido notablemente excluidos en el proyecto nacional y la vida diaria.[2]

Posteriormente se dio el fenómeno de la piratería a lo largo de todo el Caribe, teniendo como resultado los primeros asentamientos británicos —que fueron bucaneros— a inicios del siglo XVII. Para el año de 1638 ya existen registros de un grupo de cortadores procedentes de Jamaica, que se instaló en la rivera del río Belice.[3]

Alrededor de 1722 llega el primer grupo de esclavos africanos[4] para cortar maderas preciosas en lo que posteriormente se llamaría Honduras Británica, sin embargo, previo a este país, habían estado en Jamaica y Barbados. En adelante continua la trata de esclavos ya directamente desde África y que se extiende hasta finales del siglo XIX, siendo los principales lugares de origen de esclavos lo que hoy es Nigeria, El Congo y Angola.[5]

Ya para el siglo XIX tienen lugar otras migraciones hacia Belice. Comenzando con la llegada de los garífunas, en 1802, quienes había estado en Roatán desde 1797, año en que se dio su expulsión de San Vicente.[6] Asimismo, ingresan al país otros

[2] Para ejemplificar lo anterior, basta observar las fiestas nacionales en las cuales cada grupo étnico ve expresada su identidad: Tal es el caso del 10 de septiembre festejando la Batalla del Cayo de Saint George, la cual representa la festividad más importante de los *créole*; otro caso es la celebración del 12 de Octubre llamado *Columbus Day* el cual representa el mestizaje, aludiendo a la población latina; finalmente está el 19 de noviembre, fecha en que se representa la llegada de los garífunas a tierras beliceñas. En el caso de los mayas no existe una fiesta nacional.

[3] Monica Ribot Toussaint, *Belice: Una historia olvidada,* México, Instituto Mora-Centro de Estudios mexicanos y centroamericanos, 1993, p. 125.

[4] O. Nigel Bolland, *Colonialism and Resistance in Belize, essays in historical sociology,* México, Cubola productions, 2003, p. 24. Otros autores manejan que fue incluso en el año de 1719.

[5] Aondofe Joe Iyo, *Belize: African Civilizations,* Belize, Center for Multi-cultural Studies and University of Belize Press, 2004, p. 33.

[6] Francesca Gargallo, *Garífuna, Garínagu, Caribe*, México, Siglo XXI, 2002 p. 69.

PRINCIPALES PAÍSES DE PROCEDENCIA
DE LOS ESCLAVOS AFRICANOS EN BELICE S. XVIII

FUENTE: Elaborado por Harry J. Domínguez y Ma. de la Paz Chávez

grupos como el de los chinos e indios. Finalmente, en el siglo siguiente, en el año de 1952, llega una importante migración de menonitas que tienen un largo recorrido por el mundo —entre los cuales se encuentran México, Estados Unidos, Canadá y Rusia, entre otros—. A finales del siglo XX, se produce otra migración masiva hacia el país, proveniente de distintos países de Centroamérica, como resultado de las guerras civiles en la región centroamericana. Actualmente esta población es conocida como "latinos" o "spanish".[7]

En este marco histórico surge un país multicultural, pero habría que preguntarse si realmente existe un diálogo interétnico el cual permita convivir de forma armónica uno con otro, sea

[7] El término "spanish" ha sido otorgado por la población *Créole* a estos migrantes, como forma de diferenciación frente al otro.

maya, garífuna, criollo o mestizo. Un ejemplo que contradice el discurso nacional de la multiculturalidad en Belice, lo pudimos observar a poco tiempo de nuestra llegada al país, en el momento de la comida: en nuestra mesa, frente a nosotros estaba un plato de *rice & beans*,[8] el cual expresaba una mezcla agradable, sin embargo, la realidad social se contraponía a esto: en las mesas contiguas, el maya se sentaba con el mestizo, en la otra el *créole* compartía espacio con un garífuna o quizá con otro *créole,* pero no había una interacción entre maya y *créole* o latino y garífuna.

Precisamente frente a esta gran diversidad de culturas, cada una tiene que asumir una identidad propia que la diferencie del resto. Y cada grupo tiene su forma de hacerlo. En el caso de los *créole,* uno de los elementos importantes de cohesión de identidad, se traduce por medio de la fiesta de la Batalla del Cayo de Saint George. Ésta representa el júbilo, la felicidad y el orgullo histórico de ganarle al español el territorio de lo que actualmente es Belice.[9] En esta fecha podemos apreciar a la población *créole* de la ciudad Belice en un ambiente de memoria histórica y de fiesta —hasta cierto punto, reservada— y es importante resaltar que casi no hay presencia de latinos, de mayas ni de chinos en ella.

De la mano con este festejo, se encuentra el día de Carnaval,[10] fecha importante para los *créole*, en donde desfilan por las calles de la ciudad de Belice, carros alegóricos, acróbatas, niños, jóvenes y adultos disfrazados, que son casi en su tota-

[8] El arroz con frijoles. Se ha considerado como un platillo nacional por excelencia, pero ha sido una tradición más bien *créole.*

[9] La batalla de Saint George se dio el 10 de septiembre de 1798. Ha sido un mito en el cual se argumenta es la batalla final que justifica que el asentamiento en la Bahía de Honduras pase legalmente a manos de los ingleses. De igual manera, para muchos estudiosos del tema, este mito representa la unificación y hermandad del británico con el esclavo en la lucha contra los españoles, donde se dice que lucharon hombro con hombro. Actualmente hay población *créole* que incluso propone se festeje este día como el día de la independencia.

[10] *Carnival day* en inglés.

lidad *créole,* sin embargo, a este carnaval, sí asisten otros grupos étnicos para disfrutarlo y hasta cierto punto, interactuar entre ellos.

Respecto a esto, hay muchas cosas que cuestionar. En la fiesta de la Batalla del Cayo de Saint George, pudimos observar, que, siendo una batalla con tintes de liberación, aún existen sinónimos de colonización, como lo es el hecho de ver banderas británicas en algunas calles de la ciudad de Belice, junto a banderas beliceñas.

Por otro lado, habría que preguntarse ¿qué sucede cuando el día de la carne termina? La unidad efímera se difumina. La cuestión de una unidad de identidad *créole* se complejiza en diferentes realidades. Aquí es donde hay que dejar la fiesta a un lado y ver a los pueblos en su vida cotidiana: cada uno tiene contextos diferentes. Para un "Pueblo Nuevo" —en palabras de Darcy Ribeiro— como la sociedad *créole* de Belice, resulta un choque cultural muy fuerte el hecho de tener raíces divididas y diversas. Por un lado, la matriz Africana, por otro, la británica, pero ellos no son ni africanos ni británicos, son la mezcla de ambas matrices y una herencia colonial, aquí, en América.

Las siguientes podrían ser dos pertinentes definiciones del *créole*: Primero, "los descendientes de africanos que fueron esclavizados en las colonias y enclaves ingleses",[11] según Francesca Gargallo; la segunda, "todo aquél que lleva sangre africana en sus venas", según el historiador Francis Humphreys.[12] Sin embargo, existen diferentes contextos sociales, culturales e ideológicos que no nos permiten asumir al *créole* dentro de una identidad homogénea. Las definiciones anteriores pueden ser buenas a nivel general, pero no hay que perder de vista la diversidad.

[11] Francesca Gargallo, *op.cit.,* p. 14.

[12] En la conferencia "The Origins of Créole" ofrecida por Francis Humphreys en la *Convención Nacional Criolla 2010*, Dangriga, distrito de Stann Creek, 27 de febrero del 2010.

Para ilustrar lo anterior, expondremos distintas formas de lo que es ser *créole*.[13] Son ejemplos que nos parecen paradigmáticos por sus características tan específicas y delimitadas, sin embargo, no son los únicos.

BELICE

★Flowers Bank
▲Gales Point Manatee
● Ciudad de Belice

FUENTE: Elaborado por Harry J. Domínguez y Ma. de la Paz Chávez

[13] Es necesario aclarar que no son todas, sino algunas: el *créole* en el River Valley —afrodescendiente de los cortadores de madera— el de la costa —afrodescendiente cimarrón instalado en la península de Gales Point—, y el de la ciudad de Belice —que tiene características más urbanas.

Para comenzar, en la comunidad de Flowers Bank, en el valle del río, ubicado en el distrito de Belice,[14] se pueden observar en la vida cotidiana elementos de origen africano, como lo es el uso del "maata" —en inglés mortar, y en español mortero— para la extracción de aceite de palma, utilizado básicamente para la comida. Es una comunidad campesina que utiliza herramientas tradicionales milenarias para su cultivo, como la coa. Además, habría que resaltar la habilidad para la siembra, la caza y la pesca, es decir, en el uso de sus recursos naturales.

Por otro lado, en la península de Gales Point Manatee, también ubicado en el distrito de Belice, pero en la parte sur[15] podemos encontrar características culturales y de identidad distintas, comenzando por el hecho de que una parte de su población se asume como descendientes de cimarrones, autonombrándose *maroon créoles.*[16] Por otro lado, a diferencia de los habitantes de Flowers Bank, muchos de los "manatienses" se identifican con los "dreadlocks" y los tambores africanos. Anteriormente esta comunidad se dedicaba principalmente a la pesca y después a la siembra, pero en la actualidad muchos de sus pobladores trabajan en la ciudad de Belice o en proyectos eco-turísticos de su poblado.

Finalmente, nos vamos a la ciudad de Belice, regresando con la pregunta de qué pasa después de la fiesta. Los abrazos desaparecen y la violencia regresa a las calles, una y otra vez. Son evidentes los diferentes problemas que padece esta ciudad, donde vandalismo, drogadicción y pobreza tienen un papel dominante en la vida cotidiana. Los estándares de vida aquí son muy distintos al de las dos comunidades menciona-

[14] Nótese que esta región fue de gran importancia para el corte y extracción de maderas preciosas, llevado a cabo en campamentos a lo largo del Río Belice, para su comercialización y exportación hacia el mercado europeo —principalmente Inglaterra—.

[15] *Atlas of Belize*, 33st edition, Benque Viejo del Carmen, Belize, Cubola Productions, 2008.

[16] En español, *créoles cimarrones.*

das con anterioridad. En la ciudad de Belice, la gente desempeña, sobre todo, trabajos administrativos y de comercio. Por otro lado, "Belize City", que se caracteriza por ser el principal centro de la población *créole* —es hogar de la constante influencia estadounidense y del efecto de la masiva migración *créole* hacia Estados Unidos—[17] aunque habría que aclarar que los *créoles* de la ciudad de Belice no son los únicos que migran, siendo este un fenómeno general, pero más notorio en la ciudad. Ejemplo de ello, fue la referencia dada por un D.J. jamaiquino de la estación de radio Love FM —la estación más escuchada por la población—que al preguntarle cuáles eran los gustos en música de los *créole*, respondió "El *créole* es sofisticado, le gusta lo mismo que se escucha en 'América' [haciendo alusión a Estados Unidos]: dance hall, reggaetón, reggae, tú sabes…". Esto demuestra con claridad la influencia de Estados Unidos, como efecto no sólo de la migración sino también de la televisión.

De acuerdo con lo anterior, y a pesar de ser muy general, podemos deducir que existen grandes diferencias entre los mismos *créole*. El de Flowers Bank, por ejemplo, no utiliza el automóvil como medio de transporte primordial, pues tienen sus "dorys": canoas que utilizan para transportarse en el río y realizar diferentes actividades. El *créole* en Gales Point no consume aceite de cohune en su comida diaria, sino, básicamente, el aceite de coco, mismo que producen por su cuenta. Finalmente, muchos *créoles* de la ciudad de Belice, jamás han utilizado accesorios como el "maata" y la coa, incluso hay quienes desconocen el proceso para hacer aceite de cohune o de coco. Por el contrario, el atuendo de los jóvenes en esta ciudad

[17] Se dice que hay más población *créole beliceña* en Estados Unidos que en su propio país, Belice. Para ilustrar esto, hacemos notar que en nuestro recorrido en las comunidades como Flowers Bank y Gales Point Manatee se encontraban un gran número de casas sin habitar cuyos dueños habían migrado a Estados Unidos. Estas casas representan de alguna manera el lazo que une a las personas en Estados Unidos con su comunidad, es una forma de estar presente en su ausencia.

tiende a imitar el de las calles del Bronx de Nueva York y las actitudes de artistas jamaiquinos como Mavado.[18]

Tomando en cuenta los ejemplos arriba mencionados, nos encontramos con realidades completamente diferentes del ser *créole,* que ponen sobre la mesa una explícita problematización de la homogenización del *créole* en el caso de Belice, la cual podría extenderse a un nivel más general, problematizando la homogenización de los Afrodescendientes en América Latina, el Caribe y otras partes del mundo.

Finalmente, a pesar de que hay que replantear el concepto de *créole,* que homogeniza a este grupo étnico, se debe tener siempre presente que tienen un mismo origen histórico que los une y los hace uno, pero diversos.

[18] Mavado se ha caracterizado por ser un artista contemporáneo de la isla de Jamaica y por su peculiar estilo gangster.

MEMORIA, HERIDA COLONIAL E IDENTIDAD EN EL DISCURSO CARIBEÑO

Glodel Mezilas

"Fue la Trata, el holocausto de los holocaustos."
(Patrick Chamoiseau, Raphaël Confian
"Vivir en el Caribe es esencialmente manejar la angustia."
(Jean Claude Fignolé)
"No olvides tu historia ni tu destino."
(Bob Marley)

INTRODUCCIÓN

Edouard Glissant y Patrick Chamoiseau, escribieron al ministro francés, Nicolas Sarkosy en 2005 en visita a su país, lo siguiente: "Martinica es una vieja tierra de esclavitud, de colonización y de neo-colonización". Esta evocación muestra cómo hasta hoy en día, el pasado colonial está presente en el discurso caribeño como un arquetipo.[1] La herida y el dolor son los puntos de partida de este discurso. Aimé Césaire siente la angus-

[1] Véase Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza Editorial, 1972. Según Eliade, la ontología primitiva está marcada por la pareja arquetipo/repetición, es decir, sus actos repiten un principio originario que lo funda.

tia, la herida colonial por medio de su memoria. Césaire las vive y plasma en sus obras literarias: "*Vivo en una herida sagrada / vivo en los ancestros imaginarios / vivo en un querer oscuro / vivo en un largo silencio.*" Por su parte, Massillon Coicou, un poeta haitiano del siglo XIX, se pregunta: *"¿Porqué soy negro? ¡Oh! ¿Por qué soy negro? / ¿Cuando Dios me echó en el seno de mi madre, / por qué la muerte si celosa y rápida en su tarea / no vino a sacarme de la tierra?"*. Césaire sabe que la colonización no fue civilización, ni contacto de cultura, sino destrucción y sujeción del otro. René Ménil destaca que la situación colonial hace que las Antillas sean un lugar extraño y exótico. El antillano está separado de sí mismo; está exiliado de sí mismo. Dice lo siguiente: "Yo me veo extranjero; yo me veo exótico. ¿Por qué? Porque "yo" es la conciencia; "el otro" soy yo. Yo soy "exótico para mí", porque mi mirada del blanco vuelta mía después de tres siglos de condicionamiento colonial".[2] Destaca que el exotismo como modo de expresión de la literatura antillana expresa la escisión y el destierro. El discurso musical no escapa tampoco a la fuerza invasora del pasado. El rastafarismo de Bob Marley es ante todo un movimiento político y religioso a favor de la negritud. Los recuerdos de esclavitud, racismo y humillaciones invaden sus temáticas.[3]

Este dolor y herida son transmitidos por la memoria que se encarga de hacer justicia al pasado, frente al silencio enigmático de la historia oficial. Es un discurso que traduce una patología, una esquizofrenia y que pese a todo trata de determinar la historia del "nosotros" y de lo "nuestro" caribeño, como ocurre en América Latina;[4] vivir en el Caribe es sentir en su piel

[2] René Ménil, *Las Antillas. Ayer y hoy. Senderos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 25.

[3] Marlene Gómez Sánchez, *Bob Marley. Una historia y un destino*, Editores Mexicanos Unidos, 2005; Jorge L. Giovannetti, *Sonidos de condena. Sociabilidad, historia y política en la música reggae de Jamaica*, México, Siglo XXI Editores, 2001.

[4] Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 24.

el peso del dolor colonial y de la historia: espacio-tiempo de la tragedia. La imagen de África en este discurso recuerda el sufrimiento y la herida. Exilia Saldaña destaca que "Por el mar del Caribe, África llegó llorando, venía con sus orishas, mitos y leyendas, rituales mágicos". El texto literario es una transcripción inacabada de un drama plurisecular. Su estética se construye sobre la herida colonial. Edouard Glissant inicia su famoso libro con la idea de desposeimiento[5] de las culturas, tradiciones, bienes y padres de los africanos. Su estrategia es la del rodeo para rehacer el mundo por su memoria. Se trata de una memoria sagrada que rescata los arquetipos ancestrales.[6] En los barcos negreros los esclavos transportaron sus dioses, sus creencias y su folklore. Fueron la energía que permitió la resistencia colonial, resalta Bastide.[7]

Esclavitud, racismo, humillaciones, violencias, matanzas, trata, la cosificación del negro africano, son lugares comunes de este discurso. Las huellas vivas del pasado son agudas y desgarradoras. Este discurso está atravesado por una tensión entre lo que Edouard Glissant llama la poética forzada y la poética libre. La primera, remite al uso de las lenguas europeas (francés, en particular) que no permiten expresar libremente los sentimientos, la realidad y el vivir común de la gente. La segunda, a las lenguas nacionales: fruto de la resistencia subalterna en la época colonial. Esta ambivalencia se observa mucho más en el Caribe de lengua francesa por la coexistencia del francés con el *créole*. Por igual, también se puede destacar en el discurso de algunos escritores indígenas en América Latina, quienes no tienen el español como su lengua materna. Rigoberta Menchú lo dice al inicio de su libro:

[5] Edouard Glissant, *Le discours antillais*, Paris, Gallimard, 1997, p. 40.

[6] Sobre la relación entre la memoria y lo sagrado, véase Mircea Eliade, *Mito y realidad*, Barcelona, Editorial Laboir, 1992, capítulo VII, p. 122; Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, *La Grèceancienne. 2. L'espace et le temps*, París, Seuil, p. 15.

[7] Roger Bastide, *Les Amériques noires*, París, Petite Bibliothèque Payot, 1967, p. 29.

> En primer lugar, a mí cuesta todavía hablar castellano ya que no tuve colegio, no tuve escuela. No tuve la oportunidad de salir de mi mundo, dedicarme a mí misa y hace tres años que empecé a aprender el español y hablarlo; es difícil cuando se aprende únicamente de memoria y no aprendiendo en los libros. Entonces, me cuesta un poco.[8]

Esta reflexión de la autora traduce la coacción que el español ejerce sobre su escritura como el francés lo hace sobre el escritor antillano. En las Antillas de lengua francesa, existe este problema de espontaneidad lingüística. Por ello, nuestra reflexión enfatiza esta sub-región. Dicha dimensión esquizofrénica se condensa en las obras literarias y ensayos de sus autores. La conciencia de este drama es parecida a la conciencia trágica del héroe griego, que no puede hacer nada contra el destino pero que se determina a luchar para alcanzar su meta. Los escritores de las Antillas reconocen los límites de las lenguas *créoles* y su rechazo por el discurso oficial que sigue reproduciendo los esquemas coloniales.

La impureza de su discurso por la indeterminación lingüística traduce la crisis ontológica que no deja de moverlo. A diferencia del escrito alemán o francés, el escritor antillano no tiene arraigo, un pasado que hay que asumir mediante sus obras, sino que éstas se revelan como búsqueda genealógica, punto fijo para mantenerse y sentirse firme. Leopoldo Zea destaca que los europeos no se cuestionan sobre su identidad, mientras el latinoamericano, sí se pregunta sobre su pertenencia de identidad. Esto significa que la crisis ontológica plantea la necesidad de identificar su origen. Dicha crisis de identidad en América Latina se esboza desde la época colonial a partir del siglo XVII, cuando los criollos rechazados por los españoles peninsulares buscan determinar su identidad desde su pertenencia a la región hispanoamericana. Crisis que se agudizó en el si-

[8] Elizabeth Burgos, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, México, Siglo XXI Editores, 1992, p. 21.

glo XIX tras la conquista de la independencia, debido a que los hispanoamericanos no sabían qué hacer con el pasado colonial ibérico, además del rechazo de las culturas y tradiciones negras e indias. La adopción del nombre de América Latina reveló el clímax de esta crisis. La latinidad encubría la presencia de las herencias etnoculturales africanas e indígenas en la región. Al respecto, Mignolo escribe que "el lugar de América Latina" en el nuevo orden mundial fue el de una configuración histórico-política y cultural subalterna. Para decirlo de otro modo, la diferencia colonial que construyeron los ideólogos del imperio español para justificar la colonización de América… se mantuvo e intensificó en las repúblicas independientes. Así, después de la independencia, la diferencia colonial se reprodujo en la desigualdad colonial "interna". La idea de "latinidad" contribuyó a disfrazar ésta con una identidad histórica y cultural que parecía incluir a todos pero que, en realidad, producía un efecto de totalidad, silenciando a los excluidos.[9] Durante gran parte del siglo XIX, el discurso sobre cultura e identidad fue muy apegado a la civilización occidental. El nombre de América Latina lo demuestra. El intelectual y presidente argentino Domingo Sarmiento critica los legados ibéricos en la región y considera que España se confunde con la Edad Media. Recomienda la imitación de Europa y Estados Unidos para lograr la modernización de la región. A cambio, José Martí critica esta visión y pide el respecto de las culturas de Hispanoamérica. A finales del siglo XIX, encontramos la figura de Enrique Rodó, quien rechaza el modelo norteamericano y defiende la tradición ibérica y latina como superior a la cultura sajona. En la primera parte del siglo XX, vemos como se defiende en las tradiciones populares con las obras de los pintores muralistas mexicanos bajo la influencia de los cambios estéticos que se dieron en Europa. Esta transformación tambien adverti-

[9] Walter Mignolo, *La idea de América Latina*, Barcelona, Gedisa Editorial, 2007, p. 112.

mos en la literatura con Arguedas, Alejo Carpentier y otros escritores. La literatura de la región alcanza cierta autonomía con respecto a los modelos ajenos y la idea de identidad se plantea de otra manera. Con la "normalización" de la filosofía en la región, se asiste con Leopoldo Zea a una conciencia aguda de identidad cultural. Gran parte de sus obras están dedicadas a analizar este tema. Autores del Caribe tienen igualmente esta conciencia y se ponen a analizar los cambios históricos y culturales que ocurren a lo largo de la época colonial.

En el Caribe, la literatura se encarga de determinar el ser de la región. El discurso refleja esta angustia, este sentimiento de desarraigo, de pérdida de sí mismo. La literatura convertida en búsqueda de origen u orígenes. El discurso se hace indagación y exploración de la realidad en sus múltiples facetas. El escritor se hace antropólogo y etnógrafo. Trata de determinar y caracterizar el pasado. Alejo Carpentier se presenta como escritor en busca de la esencia cultural del Caribe y de Cuba.[10] Los mitos de orígenes africanos atraviesan sus obras y ensayos. Su idea de lo real maravilloso y la teoría de lo barroco tratan de captar el ser histórico, esquizofrénico y patológico de la región.[11] En este sentido, literatura es investigación, reflexión y captación de un pasado problemático. Su búsqueda la realiza mediante la memoria que en sí no puede arraigarse en su solo horizonte temporal, dado que el pasado está atravesado por la fractura y el choque de múltiples imaginarios.

El discurso caribeño traduce y revela la angustia de captar el movimiento de la historia (pasada y presente). El recurso al pasado es para conocer lo que sucedió y por qué sucedió. El afán del futuro tiene que ver con la necesidad de determinar-

[10] Landry-Wilfrid Miampika, *Transculturación y potscolonialismo en el Caribe. Versiones y subversiones de Alejo Carpentier*, Madrid, Editorial Verbum, 2005. Esta obra nos parece extraordinaria. No sólo el autor analiza con mucha profundidad las obras de Carpentier sino que las pone en relación con las demás producciones del Caribe y el postcolonialismo.

[11] Alejo Carpentier, *Le royaume de ce monde*, Paris, Gallimard, 1954.

se y posicionarse en el curso de la evolución. De esta manera, el ejercicio de la escritura es una práctica peligrosa, ya que el escritor se compromete a buscar el hilo de Ariadna para escapar al laberinto de la crisis ontológica. Su escritura es esquizofrenia. La ausencia de un arraigo para pensar y determinarse lo ubica en una situación de inestabilidad crónica. La elección del discurso literario para su búsqueda ontológica deja vislumbrar la peligrosidad de su encuesta dado que la literatura nunca da soluciones a los problemas. Este recurso a la poética cristaliza la dificultad de su empresa, puesto que su arte revela una forma de exilio interior, y nunca un punto fijo para sostenerse. Si la poética europea parte de una raíz de raigambre cristiana, el escritor caribeño en cambio inicia de un desarraigo, de ausencia de fundamento, de fractura de memorias. Es decir, el discurso caribeño se mueve en un mar en movimiento, como llegaron sus ancestros a la región. Este discurso se presenta en forma de vagabundeo, de un moverse sin dirección. Dicho discurso se cuestiona y objeta el pasado, el presente y busca dibujar el futuro siempre incierto e indeterminado.

La pregunta por el ser caribeño está siempre en el espacio de la escritura como estilo de puesta en forma de esta crisis de identidad. La memoria es lo que conecta con el pasado. Aristóteles dice que la memoria es del pasado, y toda identidad supone la captación de dicho pasado para fijarlo. Pero éste es conflictual y problemático. Los recuerdos remiten a destrucción y desolación. El discurso caribeño se construye a partir del sufrimiento, pérdida del origen, angustia por conocer el sentido del ser caribeño. La historia es punto de referencia, pero es de sufrimiento y dolor. De ahí, ¿Cómo es posible relacionarse con un pasado de dolor, cuando Lord Byron resalta que el recuerdo del dolor es otro dolor? Este tormento es aún más agudo cuando los causantes están todavía presentes. Nos referimos a la presencia imperial de las antiguas potencias europeas en el Caribe como Francia, Inglaterra, Holanda y la nueva potencia del siglo XX: Estados Unidos. El discurso cari-

beño está rodeado del "olor de cenizas y de carbón", dado que la presencia imperial euro-americana no se decide a partir para dejar a los pueblos plena soberanía y auto-determinación. Esto crea un sentido de inseguridad en la región y tiene impactos sobre el discurso caribeño.

Este acto de creación no puede mirar el pasado sin verse sumergido en un nudo de tragedias, de genocidio perpetrado por las potencias europeas que, hoy en día, se consideran como guardianes del orden internacional, mientras en el inicio de los Tiempos modernos habían hecho las destrucciones más grandes de la historia humana. La masacre de judíos por Hitler provocó reflexiones de muchos filósofos europeos, considerando esta mortandad como genocidio, olvidando y ocultando el pasado colonial europeo. La crítica de la modernidad europea olvida el de la conquista de América. Fue como se dice en francés un "*faitdivers*", (un hecho ordinario sin importancia). La crítica filosófica toma en consideración la masacre de los judíos. Emmanuel Levinas pone en cuestión toda la metafísica occidental, pero olvida la situación de los negros, los indios y los árabes.[12] Su parcialidad explica, asimismo, la omisión en el tema del Otro dentro del pensamiento occidental. Denunciando la situación sobre marginalidad, exclusión y racismo del judío, no hace caso de los que habían sido víctimas del logos europeo. Asimismo, encontramos este olvido en los planteamientos de los teóricos de la Escuela de Frankfurt. Adorno, Horkheimer, Herbert Marcuse, Jürguen Habermas, quienes no hablan de la tragedia colonial y genocidio sobre poblaciones en el Caribe.[13]

[12] Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977; Silvana Rabinovch, *La huella en el palimpsesto. Lecturas de Levinas*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2005. En la presentación de este libro, Enrique Dussel recuerda un diálogo que tuvo con Levinas sobre las razones por las cuales el filósofo judío no habla de los negros, los indios y los árabes en sus obras.

[13] Max Horkheimer y Theodore W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos. Obra completa, 3*, Madrid, Editorial Akal, 2007; Max Horkheimer, *Teoría Crítica*, Barcelona, Barral Editores, 1973.

Este abandono significa que el Caribe y sus pueblos no existen para ellos, o la supuesta superioridad racial y cultural de Europa hace que no aborden la problemática caribeña en sus obras de filosofía, sociología y literatura. Sabemos que desde el psicoanálisis, el olvido tiene gran importancia en el tratamiento del paciente. Detenta su lógica y peso en el proceso de la cura. Muchos sociólogos e historiadores relatan la historia desde el punto de vista de los Occidentales. Es el caso de Immanuel Wallerstein. Sus estudios sobre la historia del sistema-mundo moderno son ante todo la del capitalismo en el espacio europeo. No toma en cuenta la colonialidad y el colonialismo. La historia de los subalternos del Caribe no tiene relevancia para ser tomada en consideración. Es la de los inferiores, de los bárbaros y los salvajes. No tiene historia, como lo dice Eric Wolf en su libro *Europa y la gente sin historia*. Son personas cuyo surgimiento en los anales se hace desde la hegemonía europea.

El discurso caribeño se encuentra en una situación compleja. El pasado de las Antillas ha sido olvidado por la historia política e intelectual del mundo moderno; este se revela por el título del libro de Eric Wolf, arriba mencionado. Las crisis que acosan a Occidente no lo llevan a analizar su pasado con objetividad sino a escoger momentos para repensar su presente. Hannah Arendt reflexiona sobre los desastres del siglo XX en referencia al surgimiento del totalitarismo y no toma en cuenta la realidad de la esclavitud en las Américas. No la considera como una catástrofe. De hecho, ni la menciona en sus textos. Razona sobre la crisis de la cultura,[14] pero reconociendo la relevancia del pasado griego y romano como momentos fundacionales de la tradición occidental. La lógica que nutre sus escritos es proponer este rescate del pensamiento griego para enfrentar la crisis de la modernidad. De igual manera, la crisis de la moder-

[14] Hannah Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972; Jean-Claude Poizat, *Hannah Arendt, une introduction*, Paris, Pocket, 2003.

nidad y la postmodernidad son tratadas desde el eurocentrismo. Habermas destaca que el proyecto de modernidad es inconcluso, y trata de repensarlo desde la intersubjetividad basada en la comunicación. No hace sino regresar al eurocentrismo. La crisis de la modernidad no lo hace pensar en las víctimas de la modernidad sino en rectificar el proyecto de modernidad hegemónica. A cambio, desde su filosofía de la liberación, Enrique Dussel propone otra manera de ver la modernidad: desde las víctimas de la totalidad simbólica europea. Dussel critica la filosofía europea a partir de la alteridad latinoamericana. Considera que el ego conquistador vino antes del "ego cogito" de Descartes.[15]

Pese a este proyecto filosófico de gran importancia, la mirada del escritor caribeño sobre su pasado es diferente de la de Dussel. No capta su pasado por medio de la reflexión filosófica sino por la escritura o la palabra mediante la música,[16] que son una manera de aprehender la totalidad del pasado mediante la memoria. El punto de partida del escritor antillano no es el concepto, ni las categorías, sino el grito, seguido por el dolor. Su memoria está llena de recuerdos trágicos como la destrucción de las Indias. Los conceptos filosóficos no permiten captar la espontaneidad, la totalidad, la tragedia del pasado. El recurso del escritor antillano es la literatura como forma de antropología crítica frente a la antropología colonial. Su mirada al pasado está atravesada por el conflicto de las memorias. Esta situación es cuanto más dura tanto cuando la historia occidental hace silencio sobre su propio pasado. En el discurso caribeño es la memoria que enfrenta la historia, o que pide cuentas a esta última. Sabemos que hay dos maneras de ver

[15] Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Editorial Trotta, 2002.

[16] Véase Antonio García de Léon Griego, *El mar de los deseos. El Caribe hispano musical. Historia y contrapunto*, México, Siglo XXI Editores, 2002. Aunque el autor aborda la música en el Caribe hispano, reconoce que el lenguaje musical caribeño forma un todo.

el pasado: sea por la memoria o por la historia. Entre ambas no hay acuerdo debido a que cada una tiene sus intereses. Los sujetos de la memoria son subalternos, han sido víctimas de la violencia, mientras los de la historia son, en general, aquellos que forman parte de la clase hegemónica. La historia relata el pasado desde la óptica del poder, mientras la memoria parte de las víctimas.[17] La memoria desconfía a la historia que no tome en consideración la injusticia, los derechos de vida, la violencia sobre los grupos oprimidos. La memoria parte de la totalidad, mientras la historia de la selección. Toda selección refleja intereses de quien selecciona y en favor del poder. Paul Ricoeur destaca que el historiador practica la historia por el juicio de importancia a la hora de escoger los datos. Allí está su subjetividad en juego. Asimismo, ésta podría expresar los intereses del poder.[18]

Durante siglos, la historia se opone a la memoria y no da cuenta de la totalidad del pasado. Por ello, el discurso caribeño da pleno derecho a la memoria para captar el pasado. La memoria del pasado está en conflicto por el cúmulo de datos, acontecimientos y violencias. El primer hecho que encontramos en el discurso caribeño en su mirada hacia el pasado es la memoria de los aborígenes de la región. En el siglo XIX, en Haití, se escribe el primer libro sobre la historia de los indios desde una óptica de los subalternos. El escritor haitiano Emile Nau[19]

[17] Sobre la relación entre la memoria y la política, véase María Teresa de la Garza, *Política de la memoria. una mirada sobre Occidente desde el margen*, Barcelona, Editorial Antropos, 2002; Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000; María Rosario Stabili (coordinadora), *Entre historias y memorias. Los desafíos metodológicos del legado reciente de América Latina*, Iberoamericana, 2007; María Inés Mudrovcic, *Historia, narración y memoria*, Madrid, Ediciones Akal, 2005; Elizabeth Jelin, *Los trabajos de la memoria*, Madrid, Siglo XXI España Editores, 2002; Beatriz Sarlo, *Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión,* Argentina, Siglo XXI Editores Argentina, 2005.

[18] Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1967, p. 33.

[19] Emile Nau, *Histoire des Caciques d'Haiti*, Port-au-Prince, Collection Patrimoine, 2003.

publica su historia de los caciques de Haití en 1854, mientras, en República Dominicana[20] sale a la luz pública una novela sobre esta misma historia, en 1882. Ya no hay casi indígenas en el Caribe, fueron totalmente destruidos por la razón occidental, en búsqueda de metales preciosos. Montaigne dijo: *"Tantas ciudades arrasadas, tantas naciones exterminadas, tantos millones de pueblos pasados a filo de espalda, y la parte más bella del mundo devastada por el negocio de perlas y de pimienta! ¡Victorias mecánicas!"*. Aparte de esta voz solitaria de Montaigne, la filosofía occidental no toma en cuenta este hecho. En su obra *Arcadia*, Lope de Vega hace decir a uno de sus personajes: "*Cortés soy… / Di a España triunfos y palmas / con felicísimas guerras, / al rey infinitas tierras y a Dios infinitas almas"*. Todo esto fue posible mediante la destrucción de las poblaciones. En el Caribe, los pobres arahuacos, tainos, y caribes no podían resistir a las armas de fuego de los españoles. Las guerras desatadas por los conquistadores fueron desastrosas. Desde los inicios de la conquista, las venas del Caribe fueron abiertas. Sus habitantes fueron sacrificados para el enriquecimiento de Europa. A pesar de que Colón consideró a sus habitantes como amables, no escaparon a la destrucción y crueldad ibérica. No siendo europeos, su ser como humano fue puesto en cuestión. De ahí los debates entre Las Casas y Sepúlveda.[21] Si este último defendió a los indios fue para convertirlos al cristianismo. Toda su empresa consistió en traerlos a la verdadera religión. No reconoció su alteridad cultural. La fe cristiana fue su guía. Para mejor llevarlos a la fe, propuso reemplazarlos por los negros de África. El buen juicio del padre hacia los indios no le impidió proponer la esclavitud de los negros. Más tarde lamentó su gesto, pero el psicoanálisis sabe lo que es un error. El discurso caribeño enfrenta esta realidad

[20] Manuel de J. Galván, *Enriquillo. Leyenda histórica dominicana (1503-1533)*, México, Editorial Porrúa, 1998.

[21] Véase sobre este debate, Mario Magallón Anaya, *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía en la historia, México,* CCYDEL-UNAM, 2008, p. 54.

trágica. La llegada de los negros al Caribe se hizo bajo la propuesta de un sacerdote católico. Desde el imperio romano, el cristianismo se puso al servicio del poder como lo fue en las Américas. La memoria no puede escapar a este dato tan agudo. La llegada de los negros en América fue otra tragedia. La historia oficial occidental casi no habla de este fenómeno. Es demasiado vergonzoso. Durante siglos, casi no hay producción sobre esclavitud y violencia colonial.

Por el apetito oro y metales preciosos, Colón no tuvo tiempo de descubrir a los indios. Su objetivo fue buscar y traerlos a la corona española para financiar las cruzadas. La tragedia de la trata fue ese acontecimiento que duró más de tres siglos. Durante tiempo, el tráfico de humanos fue un tabú para la historia oficial. Fue un hecho sino ocultado al menos negado. De 1500 a 1878, este comercio de personas trajo a América millones de negros, captados en las costas de África. Portugal y España fueron los primeros que lo pusieron en práctica.

Por otra parte, en el siglo XIX llegaron al Caribe muchos hindúes para reemplazar a esclavos africanos tras la abolición de la esclavitud. Si para los africanos se trata del barco negro, para los hindúes, del "*coolie trade*". La diferencia entre ambos fue hecha por el poeta de la isla, Mauricio Khal Torabully, quien destaca: "el viaje coolie es una ida y vuelta virtual. Lo del esclavo, una sencilla ida sin equívoco". De 1838 a 1917, arribaron al Caribe acerca de 500 000 personas de la India para trabajar. Muchos hindúes fueron a Trinidad, Guadalupe y Martinica. La llegada de la diáspora hindú se organizó en relación estrecha con la administración colonial de la India. Los agentes del reclutamiento se fueron a lugares estratégicos como templos, mercados, lugares de tránsito.

El arribo de hindúes fue tan brutal como la de africanos. Los barcos fueron sobrecargados y no hubo ninguna condición sanitaria. A veces, por fuerza, fueron obligados a dejar sus familias y bienes en la India. Su llegada al suelo caribeño iba a nutrirlo con otro imaginario para alimentar el discurso antillano. La

memoria de la India es viva en la región. Los hindúes no quieren olvidar su pasado como los descendientes de África. Así, el discurso caribeño está atravesado por el conflicto de memorias e imaginarios. Hay voces que lo alimentan: las del indio, el hindú, el africano y el europeo.

* * *

Como el espacio caribeño es balcanizado y fragmentado, su escritura lo es igual. Hay una tensión entre oralidad y palabra escrita. Es difícil traducir mediante palabras experiencias traumáticas y violentas de una época remota. La historia como escritura es una forma de domesticar el pasado por el discurso del poder. El escritor caribeño oscila entre lo oral y lo escrito y entre imaginarios africanos, prehispánicos, europeos e hindúes. El problema de la expresión es también un dilema de fijación de la memoria sobre el pasado. África, en el transcurso del siglo XX, tuvo un papel clave en el discurso caribeño. El movimiento de la negritud trata de captar el ser-en-el-mundo del antillano. Su historicidad remonta a la tragedia colonial y la esclavitud. La memoria trata de reconstituir residuos del pasado, olvidados por la historia. La captación de este ser antillano se hace a partir del rechazo de otros imaginarios. La fuerza de la humillación fue tan dura y aguda que Césaire se afana por regresar a su país natal. Es el movimiento del yo para recuperar su identidad negada, rechazada. La negritud es un camino hacia su auto-descubrimiento y auto-evaluación frente a las denigraciones. Trae a la memoria al personaje Ulises que, pese a su largo viaje, regresa a casa para ver a su mujer Penélope, quien estaba tejiendo una tela durante su ausencia. El poeta de la negritud es este Ulises que regresa hacia sí mismo, pero rechazando la dulce voz de las sirenas. Jean Paul Sartre habla de Orfeo negro. Pero esta metáfora no conviene al caso de la negritud, porque Orfeo no consiguió sacar a su mujer del infierno, aunque estaba en la línea de separación del averno. El

poeta haitiano Jacques Roumain dice con claridad al referirse a África:

> *África, yo te guardo en mi memoria, África, / tú estás en mí / como la espina en la herida / como un fetiche vigilante en el centro del poblado / haces de mí, la piedra que te raspa / de mi boca, los labios de tu herida / de mis rodillas, las columnas destrozadas de tu abatimiento…*"

La presencia de África se puede destacar por medio de huellas: barco negrero, mar, paisaje, creencias, negro cimarrón. El discurso de la negritud trata de darse cuenta de la tragedia de la historia y dar al negro el sentimiento de su dignidad. Glissant refleja el proceso histórico del Caribe en su libro de poemas *Les Indes*, publicado en 1956. La obra se divide en tres cantos para relatar la historia de las Américas: la "Llamada", el "Viaje" y la "Conquista". Enfatiza masacres, humillaciones y violencia contra los esclavos. Asimismo, Césaire mira al Caribe desde su lugar del sufrimiento, de la violencia pasada. Es un mundo enfermo, incapaz de superar su situación si no hay toma de conciencia. No presenta en sus obras el carácter épico de este mundo como lo hace Saint John Perse, quien mira al Caribe desde el horizonte del amo, del blanco. Perse nació en las Antillas francesas y habló *créole* a la perfección. Su discurso poético vislumbra la región como un universo épico; ve que la poesía ya está en las Antillas como su estructura interna. En *Anabase (1924)*, describe a las Antillas del siglo XVII, tal como aparecieron bajo los ojos de los conquistadores españoles; en *Pourfêter une enfance*, a las del inicio del siglo XX, que no difiere de las Antillas de su tiempo. Muestra en *Anabase*, la invasión en la región por los europeos. Sin embargo, lo que diferencia su poesía con la de Césaire es que describe a las Antillas desde el enfoque de los europeos. De ahí fue influido por una visión etnocéntrica de esta región. Perse descubre las Antillas a partir de la epopeya, y Césaire, con un sentimiento de revuel-

ta y denuncia, su historia hecha de sangre y humillaciones. Esta oposición discursiva remite al origen étnico de ambos. Perse es de padre europeo pero nacido en las Antillas, Césaire es de padre negro. Uno fue amo y otro esclavo. Por ello, sus miradas son diferentes y a veces opuestas. Para Césaire, la poesía es hermenéutica, un intento por interpretar la realidad histórica cultural de la región, mientras en Perse la poesía es fenomenología, un intento por abarcar la totalidad del mundo antillano. La fenomenología no es la descripción de esencia en el sentido de Husserl, sino la de Hegel, como intento para llegar al saber absoluto y una recuperación de todas las experiencias humanas. Césaire busca interpretar la realidad antillana y la vincula con África.

Lo que se puede deducir de la negritud es que este movimiento no conduce al fundamentalismo como el Islam. La reacción del negro a la civilización y cultura occidental no desemboca en el integrismo. Cabe preguntar cuál es la causa. Podría ser el hecho de que no hubo una cultura africana fuerte que se opuso al cristianismo, como fue en el caso para el Islam en la Edad Media, durante la cual afirmó su universalismo frente al cristianismo. Desde el nacimiento del Islam hubo una tensión entre Oriente y Occidente. Su surgimiento en el Mediterráneo puso en cuestión el universalismo judío. Esto explicó las cruzadas cristianas en esa época. Asimismo, Europa tomó conciencia de su identidad a partir del enfrentamiento con el Islam y mediante las cruzadas. Su identificación surgió frente a la alteridad musulmana.

La palabra Europa surgió en la Edad Media en oposición al mundo islámico. Durante toda la modernidad, Europa se opuso al Islam aunque éste desempeñó un papel relevante en el rescate de las tradiciones griegas y romanas, desdeñadas por el cristianismo. Así, el fundamentalismo islámico frente a Occidente tiene raíces históricas lejanas. Mientras, África fue siempre considerada como el otro de Occidente. La negritud no condujo al integrismo, y no fue esencialmente por la intención de sus

teóricos, sino por un hecho cultural. Hay diferencias marcadas entre África y Occidente, mientras Islam y Cristianismo son hermanos enemigos. En las mitologías griegas, los conflictos surgen entre familias. Tal vez, sea lo que explica éstos entre Islam y Occidente. En cuanto a la negritud, no tiene odio de raza o de cultura, sino que afirma la cultura e identidad negra frente a toda enajenación. El defensor de la negritud no tiene odio de raza ni fundamentalismo cultural. Asimismo, las ideas de criollización, de creolidad, articulan formas de protesta cultural contra la dominación occidental. Buscan expresar la originalidad cultural caribeña bajo el prisma del dolor. La formación de la región fue un acto de violencia. Este discurso se mueve en esta dinámica, e intenta combinar o poner en relación dialéctica los diferentes imaginarios para caracterizar el ser caribeño. Pero es un difractado, problemático y en constante redefinición. Derek Walcott afirma que el mar es historia. Esto significa que el mar tiene una importancia en el imaginario caribeño. Fue por ese medio que llegaron los africanos.

* * *

Además, la crisis ontológica que provoca el pasado colonial se plasma con agudeza en el plano poético. El escritor trata de expresar mediante una lengua imperial sentimientos y emociones provocadas por este pasado. La lengua reviste una importancia en la expresión de emociones y sentimientos. Glissant reconoce que la lengua es "el primer instrumento cultural de una comunidad". Cuando hay muchas lenguas en presencia, se plantea el problema de autenticidad y espontaneidad de sentimientos. La cuestión de autenticidad del discurso se refleja a nivel lingüístico. No hay autor que la traduzca con más elegancia que estos versos del poeta haitiano Léon Laleau: "*¿Sabéis lo que es el sufrimiento / Y la desesperación sin igual / De alimentar con palabras francesas / Este corazón que me llegó del Senegal?*". La crisis ontológica es, de esta manera, lingüística. Escribir y hablar

en la lengua del antiguo amo es una forma de reproducir su poder, dado que la lengua no está exenta de lucha hegemónica. La conquista de la región coincidió con la destrucción y el rechazo de lenguas prehispánicas. La dominación fue a la vez física, económica, social, política, ideológica cultural y simbólica. El escritor caribeño hereda una tradición de humillaciones y violencias culturales. Por ello, el hecho de escribir en una lengua hegemónica pude ser una manera inconsciente de reproducir esquemas de dominación. Frantz Fanon aborda la cuestión del lenguaje desde un horizonte psicológico en el universo antillano.[22] Reconoce que este aspecto es importante para explorar la identidad o el grado de enajenación del antillano. En su libro clásico *Peaunoire Masques blancs* (*Piel negra, máscaras blancas*), inicia con el análisis del lenguaje, porque "hablar es ser capaz de emplear una cierta sintaxis, poseer la morfología de tal o tal lengua, pero es sobretodo asumir una cultura, soportar el peso de la civilización". Esta reflexión, que se ubica en el primer capítulo intitulado *El negro y el lenguaje*, proporciona una idea sobre la relevancia de la lengua para los antiguos colonizados. El texto de Fanon analiza la ambivalencia del negro antillano, debido a su pasado colonial. Su discurso pone de manifiesto los impactos del colonialismo. No es sin razón que los teóricos postcoloniales, como Homi Bhabha, se refieren constantemente a él para ubicar su teoría del discurso colonial;[23] incluso Edward Said le da importancia en los planteamientos teóricos postcoloniales. En efecto, Fanon analiza la enajenación lingüística del negro, la mujer negra frente al hombre blanco, del negro frente a la mujer blanca, su complejo de inferioridad.

Su mayor énfasis sobre la lengua es relevante para entender la realidad del hombre negro. Recuerda que una mujer se desmayó al escuchar a Césaire hablar en un francés tan ele-

[22] Frantz Fanon, *Peaunoire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.
[23] Homi Bhabha, *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2002.

vado que nunca pudo pensar igualarlo. La problemática de la lengua en el discurso caribeño se refleja en el contexto de la mutua fecundación entre francés y *créole*. En algunos países, la lenguas europeas suplantaron totalmente las neo-latinas. Es el caso de Cuba y República Dominicana. Estos países hablan español y sus escritores no confrontan el problema de la expresión por la existencia de muchas lenguas. Ello no explica que no hay en su idioma vocabularios de origen africano, sino que la lengua en sí no plantea problema, mientras en el Caribe de lengua francesa hay sistemas de comunicación *créoles* que rivalizan con el francés. Está toda una tradición oral que coexiste al lado del francés. El escritor es parte de ésta y no puede ignorarla.

El escritor de habla francesa, por su afán de ser auténtico, no sólo enfrenta el problema de las memorias sino también de tradiciones. En Haití, la modernidad literaria se instituyó con las novelas de Justin Lherisson. *Zounechezsa Ninnaine* y *La familla de Pitite Caille* son dos narraciones que traducen el problema de lengua literaria. El autor plantea como objetivo reflejar la tradición oral en sus obras; por eso, habla de *lodyans* y no de novela. El *lodyans* es un tipo de historia que se relata en Haití sobre todo el día.[24] Forma parte de la tradición nacional; la función del *lodyans* consiste en divertir y tiene como objetivo proponer una enseñanza o dar informaciones. El lenguaje de Lherisson refleja la ambivalencia lingüística en el país. Ésta es ante todo las huellas del colonialismo. El discurso literario se construye en referencia a muchos imaginarios. El del africano e indígena refleja este dolor y tristeza de vincularse con el pasado. Con la creación de la novela indigenista, la relación entre lenguas *créole* y francesa se vuelve aguda. El discurso oscila entre ambas. Se busca una lengua intermedia, para lograr la originalidad. En el caso de la negritud, su lengua fue demasiado

[24] Maximilien Laroche, *L'image comme écho,* Montréal, Editions Nouvelle Optique, 1978, p. 21.

académica. Alguien que no tiene gran formación académica e intelectual no puede acceder a los textos de Césaire, escritos en un estilo cerrado y difícil.

Es por eso que los autores de la 'creolidad' critican a Césaire, por su lenguaje demasiado hermético, por no considerar la lengua *créole*. En este sentido, existe una falta de realismo en la estética de Césaire. El texto poético debe reflejar la realidad lingüística de la región. Allí está la gran diferencia entre negritud e indigenismo haitiano. La búsqueda de lo nacional haitiano implicó un cambio importante en el discurso poético. Antes del movimiento indigenista, hubo escritores haitianos que trataron de escapar a la dominación estética europea/francesa, pero no logran hacerlo en profundidad. En cambio, con el indigenismo, fue la emergencia de la voz popular sobre la cual vudú, *créole*, tradiciones y cuentos tuvieron su pleno auge. Ello condujo a la reevaluación estética del discurso literario. Este último refleja el contexto bilingüe nacional. Para traducir mejor la toma en consideración de traducciones en la escritura haitiana, Ernst Mirville habla de *oralitura*. Es decir, de una literatura oral. Dicho neologismo manifiesta muy bien la realidad literaria haitiana. La cual refleja el movimiento de la criollización que existe en la realidad nacional. En las novelas indigenistas se ve cómo se plasma esta situación lingüística.

Esto manifiesta en los límites las declaraciones de autores de la "creolidad", según la cual no hubo literatura antes que ellos: "La literatura antillana aún no existe. Estamos en un estado de pre-literatura". No toman en cuenta la riqueza de la tradición literaria haitiana, en cual se plasma la necesidad de tener un discurso poético afín a la realidad sociolingüística regional. Lo que ellos (Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant) quieren es abrir la literatura antillana a la tradición oral, lo cual es algo extraordinario. Parten del periodo colonial para captar el grito del cuentista, que no sabía ni leer ni escribir. La plantación fue un lugar de creación estética y artística desde

la oralidad.[25] Por otra parte, cabe decir también algo sobre la estética espiralista de Frankétienne.

* * *

Las obras de Frankétienne son como un universo fantástico, mágico, maravilloso, un mundo de vibración, sueños, erotismo, agresividad, luz, oscuridad, locas palabras, rebeldía, absurdo, sincretismo religioso, misticismo, espacios luminosos de videncia, explosión, heridas, energía, movimientos, circularidad, torbellino, etc. Frankétienne[26] es a Haití lo que Octavio Paz a México; Neruda a Chile, Borges a Argentina, García Márquez a Colombia, Alejo Carpentier a Cuba. Quien conoce el talento, el genio de Paz podría dejarse llevar por la poética de la imaginación furiosa para ver en su espejo, Frankétienne: hombre-orquesta, pintor, músico, dramaturgo, poeta, novelista, profesor de matemáticas y de física. Autor de más de treinta libros escritos en francés y en *créole*. Publicó la primera novela en lengua *créole* en 1975, según la estética moderna, mientras la primera novela escrita en francés, en Haití, remonta a 1859.

Creador de una nueva escuela literaria llamada *espiralismo* o estética del caos, el escritor propone experimentar la teoría de la relatividad eisteiniana por medio de la escritura literaria. Una escritura quántica que combina todos los géneros (poesía, prosa, teatro, novela, cuento) en un *concierto de abismo* verbal donde desaparecen las fronteras clásicas en los géneros para fundirse en una síntesis. Según Frankétienne, el espiralismo abarca la vida a nivel de asociaciones (de colores, sonidos, líneas, palabras) y de conexiones históricas (situaciones en tiempo y espacio). No en circuito cerrado, sino según una espiral ampliada, más elevada que la precedente, que incremente el arco de visión. El espiralismo utiliza el género global donde

[25] Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant, *Lettres créoles*, Paris, Gallimard, 1999. Este texto es crucial para entender la estética de estos autores, dado que en el libro colectivo *Eloge de la créolité* no hubo un análisis avanzado de su estética literaria.

[26] Véase Max Dominique, *Esquisses critiques*, Port-au-Prince, Collection Rupture, 1999.

están interrelacionados armoniosamente la descripción novelística, aliento poético, efecto teatral, relatos, cuentos, bosquejos autobiográficos y ficción. Deleitemos con estos versos:

> *Mi reino anárquico / Mi desorden estético / Mis paisajes fugaces / Mi país en locura viajando a todo correr en la histeria del vacío la extraña cacofonía de una catedral que se derrumba en un concierto de abismo / Azar desmenuzado que me lleva en plena metamorfosis / Mi destino que me enloquece* (Voixmarassas*).*

Para entrar al laberinto poético de Frankétienne, necesitamos, entre otras cosas, dos hilos de Ariadna: la teoría de la literariedad de Roman Jakobson y la psicoanalítica de Freud. Estos dos hilos están interrelacionados entre sí. Se trata de una pluralidad de miradas para descubrir su productividad y flexibilidad de su sentido, fruto de la construcción de una lectura *activa*. Nos permiten entrar sin efracción y violencia al espacio imaginario que despliega la cosmogonía poética del autor. En cuanto al primero, es menester analizar el sistema semiológico, la poeticidad de la obra donde metáforas, repeticiones, neologismos, comparaciones, anáforas, cohabitan y constituyen la configuración de la mitología del escritor polifacético. Se requiere un nuevo prisma para abordar su obra: la imaginación, como lo dijo Rimbaud, es para lanzarse en el abismo con el fin de encontrar lo desconocido. No se puede entrar sin tener en cuenta lo que Barthes llama el *placer de leer*, es decir, saber disfrutar del texto, acariciarlo, sentirlo, olvidando la búsqueda de sentido porque la literatura no es la comunicación de un mensaje sino la invitación a viajar al *país de las maravillas* como Alicia. Leer a Frankétienne es dejarse llevar por el sueño, aquel que se manifiesta en medio de juegos del lenguaje según la expresión de Wigenstein. Y ninguna lectura puede agotar la riqueza del texto, porque por naturaleza es

abierto conforme el adjetivo de Umberto Eco.[27] El carácter inacabado es lo que fundamenta la escritura moderna. Es su principio. Esta apertura hace que la obra responda al *horizonte de las expectativas* de cada lector, que debe ser *activo* según Barthes. Así, podemos decir de Frankétienne lo que Herbert Marcuse de Orfeo: "Su lenguaje es canto y su trabajo es juego".

Al escribir su obra, el autor emprende un trabajo mediante un ejercicio lúdico sobre el lenguaje. Este es un acto de amor y trasgresión al lenguaje. Octavio Paz tiene razón al decir que "la actitud del creador frente al lenguaje debe ser la actitud del enamorado. Una actitud de fidelidad y, al mismo tiempo, de falta de respeto al objeto amado. Veneración y trasgresión. El escritor debe amar al lenguaje pero debe tener el valor de transgredirlo."

Frankétienne ama y viola el lenguaje. Es por eso que su obra puede ser comparada a la prosa carnavalesca de Rabelais, según lo que dijo Bajtín. Por su parte, el lector debe saber que el sentido de la obra está en circularidad, espiral, devenir. Es su tarea construir su sentido, que no se subordina a una realidad exterior como lo fue en la tradición clásica. La obra despliega su propia referencialidad o autoconciencia, para imitar el lenguaje hegeliano.

La obra de Frankétienne, respecto a Freud, es la verbalización bárbara de una pulsión. El deseo sexual estalla en cada partícula enérgica material. Su escritura, como violación de la lengua, es un acto biológico y revela la energía pulsional. Barthes subraya que el neologismo es un acto erótico. Por su parte, Raymond Jean indica que la invención es erótica y se puede leer su presencia en todos los sistemas de distancia (sintáctica, lexicológica, estilística). El deseo está en la base de violaciones lingüísticas, la distancia con reglas lógicas del discurso. La carnavalización de la estética espiralista de Frankétienne es sublimación del deseo de su inconsciente. No hay que olvidar que el escritor nació

[27] Umberto Eco, *L'œuvre ouverte*, París, Seuil, 1965.

de una violación sexual. Su obra lleva las huellas de ésta. El hecho de que la sexualidad invade su obra no es una mera casualidad sino que ésta es el camino real del inconsciente, es decir, la descarga de pulsiones infantiles que se expresan por medio de astucia de la escritura, como Kant habla de astucia de la naturaleza y Hegel, de astucia de la razón.

Sin duda, la fuente de creación poética es Eros, deseo y amor. Un anhelo que envuelve el espacio literario a partir del principio del placer, que trasciende la idea de realidad. Platón, de igual manera, subraya que la fuente del conocimiento es Eros, deseo y amor. El deseo tanto poético como filosófico hacia la búsqueda del conocimiento nunca se satisfacen. Estos ríos permanentes son los que encontramos en el misticismo que trata de eliminar espacio y tiempo. El estado místico es igual que el poético y filosófico, en el sentido platónico. Saint John Perse dice: "Cuando las mitologías se derrumban es en la poesía donde el divino encuentra su refugio." No es sin razón que cuando la filosofía apareció en Grecia, en el siglo VI antes de Jesús Cristo, su forma fue poética. Las obras de Parménides, Heráclito, Pitágoras e incluso Platón fueron poéticas en el sentido moderno del término. También, lo mismo vale para Nietzsche y Bergson, entre otros. Sus obras filosóficas se escriben de manera poética. Los libros *La evolución creadora* y *Así habló Zaratustra* son textos poéticos antes de ser filosóficos.

Esto nos lleva a decir que el deseo está en la raíz tanto de poesía y filosofía como del misticismo. En el caso de las dos primeras, el lenguaje constituye el marco de la expresión. No es sin razón que Max Müller dice que el lenguaje debe su origen en el mito, donde encuentra su alimento espiritual. El lenguaje es, por naturaleza y esencia, metafórico; incapaz de describir cosas directamente, remite a modos indirectos de descripción, términos ambiguos y equívocos, escribe Ernst Cassirer. El misticismo, en lo que a él respecta, trata de quemar el lenguaje para fundir en lo Uno, lo Sagrado.

Por último, la obra de Frankétienne, verdadera *fiesta de la escritura* según la expresión de Barthes, es invitación a viajar a un extraño mundo donde la metáfora poética se quema en el logos platónico para una regeneración místico-religiosa comparable al nirvana. El poeta transforma nuestra visión, nuestra mente, nuestro entendimiento por su cosmogonía, donde lirismo poético, espíritu fantástico del cuento, monólogo teatral y la voz singular del autor se funden y metamorfosean en una ceniza maravillosamente creadora. Después de todo, sus obras son libres de pecados, culpa, trauma y rebeldía. Marca de manera pertinente la estructura del discurso caribeño. Frankétienne, como otros autores haitianos de los años 1960-70, descartó el tema de identidad por su relación con el fascismo de Duvalier que había acaparado el asunto del indigenismo y negritud.

* * *

Hemos analizado algunos aspectos del discurso antillano en relación con la memoria, dolor e identidad. Esta dialéctica se refleja en sus planteamientos. El recurso al pasado por medio de la memoria trae dolor, herida y sufrimiento. Porque se trata de esclavitud, colonización, trata de negros, humillación, discriminación, etc. El discurso antillano está atravesado por recuerdos de violencia colonial: sea negritud o criollización, la *creolidad*. Es discurso patológico, esquizofrénico y problemático. Traduce una crisis ontológica que mueve el ser antillano a cada momento. La situación de las Antillas francesas es peor, porque aún están bajo la colonización francesa. Un escritor como Glissant se siente incapaz y desarmado para emprender una lucha contra la presencia colonial europea en la región, en su país particularmente. Dicha presencia significa que estos pueblos son aún incapaces de dirigirse, autodeterminarse en lo político, social, cultural y económico. Hay aún en las posesiones europeas de la región lo que Kipling denomina la "carga del hom-

bre blanco". Se trata de dirigir y civilizar a pueblos no europeos, es decir, no civilizados. No es sin razón que los debates de identidad son tan agudos en las posesiones europeas del Caribe. Esta permanencia del debate traduce dolor, sufrimiento y herida colonial y postcolonial que prevalece en la región.

Por fin, podemos acercar el discurso caribeño con los de algunos escritores de América Latina indígena. El caso de Rigoberta Menchú —que ya hemos evocado en este ensayo en cuanto a poética libre y forzada— es sobresaliente. Podemos ver que en su escritura, Menchú se siente totalmente identificada con su comunidad. Aunque utiliza la primera persona, su contenido remite a esta. Traduce y refleja la cosmovisión de la misma. Inicia así su libro:

> Me llamo Rigoberta Menchú. Tengo veintitrés años. Quisiera dar este testimonio vivo que no he aprendido en un libro y que tampoco he aprendido sola ya que todo esto lo he aprendido con mi pueblo y es algo que yo quisiera enfocar… Mi situación personal engloba toda la realidad de un pueblo.[28]

Vemos que la autora no hace diferencia entre su testimonio y la situación de su pueblo. Es la portavoz de lo mismo. En este sentido, la escritora sabe que representa o habla en nombre de un "nosotros" que es la comunidad. Da a conocer esta voz silenciosa y olvidada. Esto se asemeja a la situación del cantante popular en Haití. Él sabe que representa a la comunidad y su música refleja sus deseos, demandas y reivindicaciones. De la misma manera, el escritor caribeño extrae el contenido de su discurso a partir de la realidad social y colectiva, este es "vivo" como el testimonio de Menchú.

Según Jean Franco, "ser artista en América Latina significa frecuentemente vivir en conflicto con la sociedad",[29] en el

[28] Elizabeth Burgos y Rigoberta Menchú, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, México, Siglo XXI Editores, 1992, p. 21.

[29] Jean Franco, *La cultura moderna en América Latina*, México, Joaquín Mortiz, 1971, p. 300.

caso del escritor antillano la situación de disputa surge en relación con el pasado, el cual se plasma en la lucha de memorias: vacila entre lo africano, europeo, prehispánico, hindú. Cada memoria trae su carga de representaciones y dolor. Esto significa que la identidad del escritor no se define por una raíz única, sino por el cúmulo de raíces. El escritor caribeño no puede ser fundamentalista. No dispone de una sola raíz cultural. Su imaginario navega sobre varios centros de referencia cosmogónicos. No puede sino aceptar la realidad pluricultural de su región.

CONTINUIDADES Y RUPTURAS EN LA CONFIGURACIÓN HISTÓRICA DE LA OCHA (SANTERÍA CUBANA)

Ricardo J. Solís Herrera

I.

El sistema religioso afrocubano conocido como Ocha o Santería tiene sus raíces más ancestrales en el pueblo Yoruba de la costa occidental de África. A lo largo de su vida histórica en la isla, ha adquirido caracteres propios como resultado de muy variados procesos de transculturación con otras religiones africanas; catolicismo, espiritismo kardeciano, cultos paganos europeos, elementos de religiones indígenas, principalmente taínos e, incluso, asiáticas.

La Ocha forma parte del complejo cultural afroamericano donde converge y se alimenta de otros sistemas religiosos afrocubanos, como el Palo Monte del sustrato lingüístico-cultural *Bantú*, la Sociedad Secreta Abakuá o *Ñañigos* de matriz *Efik-ibibio* y los Arará con matriz *Adja-fon*. Así también, dialoga con diversas estructuras religiosas de otras latitudes de América, por ejemplo, el *Candomblé* afrobrasileño y el *Vodou* haitiano, e

incluso mantiene contacto con la religión Yoruba en la actual Nigeria; todo ello le permite a los practicantes de las distintas religiones intercambiar conocimientos y formas rituales que dinamizan los procesos socio-religiosos y culturales.

El complejo religioso de la Santería cubana se estructura a partir de dos núcleos que le dan cohesión dentro de la gran diversidad ritual: en primer lugar, el culto central al *par egun*[1]-*oricha*[2] y, segundo, el respeto a los "sistemas predictivos-interpretativos"[3] integrados por: el oráculo del *Obí* —adivinación por medio del coco—, *Diloggun* —la lectura de los caracoles— y el tablero de *Ifá*. Los dos primeros son del ámbito de los *olorichas*[4] y *oba oriates,*[5] el segundo y el tercero son trabajados por los *babalawos,*[6] en especial el último que es del dominio exclusivo de estos.[7]

El presente texto tiene como objetivo dibujar el proceso de configuración histórica de la Ocha en Cuba a partir de la identificación de continuidades y rupturas en la tradición. El grueso de la información proviene de la tradición oral recopilada por distintos investigadores.[8] Lo que a continuación se presenta

[1] El *egun* es un ancestro divinizado según la cosmovisión santera y yoruba.

[2] Espíritus divinizados del panteón yoruba a quienes los practicantes de la Ocha llaman también santos.

[3] Lázara Menéndez Vázquez, *Rodar el coco. Proceso de cambio en la santería*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2002, pp. 21-22.

[4] Iniciado en la religión.

[5] Jerarquía más alta dentro de la Ocha, domina los rituales y tiene el permiso para sacrificar animales.

[6] Sacerdote de *Orula* en Ifá. Guardián de la filosofía yoruba.

[7] Aquí solo se mencionan los sistemas, para una información más densa consultar: Jesús Fernández Cano, *Los retos de una religión afrocubana en el sur de la Florida*, Tesis (Doctorado en Antropología Social), España, Universidad de Granada, 2008

[8] Los investigadores y sus trabajos a los cuales nos referimos son Lydia Cabrera, *El Monte*, La Habana, Editorial SI-MAR, 1996; Lázara Menéndez, *Rodar el coco. Proceso de cambio en la santería*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2002; Miguel "Willie" Ramos, *The empire beat son: Oyo, Bata drums and hegemony in nineteeth-century Cuba*, Thesis (Master of Arts in History), USA, Florida International University, 2000; David Brown, *Santeria enthroned. Art ritual, and innovation in an Afro-Cuban religión*, USA, University of Chicago, 2003; Jesús Fernández Cano, *Ocha, Santería,*

debe comprenderse como un primer esbozo que dé luz sobre el proceso histórico santero y sus especificidades dentro del conjunto de religiones afroamericanas, de continuidades y discontinuidades con respecto a África, así como, las relaciones de género y poder al interior de la religión.

La indagaciones plasmadas en este texto siguieron los caminos que intentan darle un contenido específico a la tesis de James Figarola: "El mayor aporte negro a la cultura del Caribe son, precisamente, sus formas de religiosidad",[9] partiendo del supuesto de que las religiones populares expresan valores íntimos de una cultura; para afirmar que la configuración histórico-cultural de la Ocha es una zona temática ubicada en el seno de la vida histórica de la nación cubana.

II.

Por lo menos, desde la segunda mitad del siglo XVI, podemos plantear la existencia de formas religiosas africanas en la isla como consecuencia de las primeras migraciones forzadas de africanos para el trabajo esclavo, principalmente, en las minas de la región oriental. Las religiones provenientes de África tendrán sus primeras transculturaciones entre ellas mismas, con los taínos y caribes, en el barracón donde comparten la condición de esclavos y en el palenque, como cimarrones. También, en el marco de relaciones de dominación, habrá intercambios con el catolicismo y paganismo de los conquistadores europeos.

Las formas religiosas africanas transculturadas, a lo largo del siglo XVII y hasta mediados del XVIII, se pueden ubicar, dentro del ámbito rural, en asentamientos cimarrones que logran

---

Lucumí o Yoruba. Los retos de una religión afrocubana en el sur de la Florida, Tesis (Doctorado en Antropología Social), España, Universidad de Granada, 2008; Rómulo Lachatañeré, *Manual de Santería*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2004.

[9] Joel James Figarola, "De la sentina al crisol", en Luz María Martínez Montiel, (comp.), *Presencia Africana del Caribe*, México, CONACULTA, 1995, pp. 74-75.

sobrevivir al paso del tiempo y asedios del poder colonial o en los barracones de las haciendas.

En el contexto urbano del siglo XVII, comienzan a estructurarse los cabildos de nación en las ciudades portuarias, los cuales, se constituían como organizaciones socio-religiosas que agrupaban africanos, esclavos o libres de una misma procedencia étnica o geográfica; además, existe una alto grado de correspondencia entre sujetos que habían ostentado rangos de alguna importancia en África y quienes eran autoridades de los cabildos. En estos lugares, culturas y religiones africanas tendrán sus propios procesos de transculturación.

La Ocha, como expresión concreta de la dialéctica que se establece entre las formas de resistencia cultural afrocubana, y la cultura dominante, es indisociable de las luchas históricas que ha emprendido el pueblo cubano objetivadas en amotinamientos, insurgencias, rebeliones, protestas, etc.

En tiempos coloniales, los cabildos de nación se constituyeron en espacios de resistencia, instituciones de reproducción cultural y focos de insurgencia. Un buen ejemplo lo tenemos en la conspiración abolicionista liderada por el liberto José Antonio Aponte, entre 1811 y 1812, de quien se decía era *ogboni*[10] *oní-Changó*, también *ñáñigo* y estaba *rayado*[11] en palo, además de ser el director del cabildo *Lucumí Changó Tedún*, ubicado en la calle de Jesús Peregrino, en el puerto de La Habana, centro neurálgico de la conspiración. El movimiento fue traicionado el 16 de marzo de 1812, sus principales líderes encarcelados, sometidos a juicio y ejecutados al poco tiempo.

En el marco de necesidades de la sociedad esclavista, los momentos más álgidos de trata se conjugaron con la caída del imperio de Oyó en África, aproximadamente en 1825, a consecuencia de las guerras, entre los Haussá y Yorubas primero

[10] Nombre que se le da al consejo formado por los mayores de la comunidad religiosa, significa espíritus de la tierra.

[11] Ser iniciado en la regla palera o conga.

y, después, entre los reinos de Oyó y Dahomey. Hechos que permitieron la entrada masiva de esclavos de origen Yoruba a Cuba, particularmente provenientes de la zona de influencia de Oyó, sustrato cultural base de la Ocha.

Las sublevaciones de La Habana en 1835, también plantean relaciones entre religión y resistencias. Todo empezó cuando las autoridades de la ciudad incursionaron en una ceremonia secreta de Ocha en el momento en que un religioso se encontraba *montado*[12] por *Obbatala Allágguna* —camino del oricha *Obbatala* con capacidad de guerrear—, el montado decapitó al guardia que intentaba aprehenderlo; con esta acción, los practicantes enardecidos salieron a las calles. Las fuerzas del orden colonial contuvieron la situación, matando a gran cantidad de gente y capturando a otros más, fusilados poco tiempo después.

El episodio es significativo porque, según el etnólogo cubano James Figarola, se han encontrado evidencias que muestran la presencia de rasgos musulmanes, lo cual tiene coherencia, si tomamos en cuenta que la religión yoruba en África históricamente ha interactuado con el Islam.[13] De paso, destacamos que este caso no es aislado en el contexto de Afroamérica, por los mismos años se tiene noticia que en Brasil y la Louisiana existieron sublevaciones que contienen relaciones entre Islam y Yoruba.

Debido al latente peligro por el orden social imperante que significaban los cabildos, en el sentido de que se habían vuelto espacio de cultivo idóneo para conspiraciones y actos de insubordinación, en los años finales del siglo XIX, el poder colonial, y después, las autoridades republicanas emprendieron una gran acometida política contra las antiguas organizaciones, y de todo posible rasgo africano visible en la sociedad finisecular. Numerosos cabildos comenzaron a ser desarticula-

[12] Posesión que realiza un *oricha* de un practicante.

[13] James Figarola, *op. cit.*, p. 63.

dos por la represión y, otros tantos, se vieron obligados a cambiar exteriormente convirtiéndose en "Sociedades de protección mutua y recreo".

A pesar de las restricciones y prohibiciones legisladas en contra de la institución del cabildo, en el puerto de La Habana se contaba, aún, con veinte registros en el año de 1909 y otros tantos más en la provincia vecina de Matanzas. Las autoridades no pudieron impedir que los cabildos, con sus debidas transformaciones en respuesta a la coyuntura socio-política, permitieran un distanciamiento entre individuos comprometidos con estas organizaciones y la cultura dominante y, a su vez, tuvieran la posibilidad de convertir sus estructuras y propiedades en instituciones clasistas, étnicas y/o políticas.[14]

Una de las más famosas organizaciones habaneras de este tipo en 1911, la Sociedad de Protección Mutua y Recreo del Culto Africano Lucumí "Santa Bárbara", nombró como Presidente honorario al etnólogo Fernando Ortiz. Esta situación nos da cuenta de las tácticas empleadas por los miembros para buscar alianzas políticas que permitan, entre otras cosas, disponer de un aliado de alto nivel político (recordemos que Ortiz colaboró en el servicio exterior cubano); y obtener un "plus" que proporcione prestigio entre los correligionarios santeros.[15]

Otra vía de transformación de los cabildos fue el transitar a la forma *Ilé Ocha* (Casa-Templo).[16] Entidad que se constituye en el espacio dominante, donde se practica la religión santera en el contexto de la agresión contra los cabildos durante los primeros años del siglo XX.

[14] Rebeca J. Scott, *La emancipación de los esclavos en Cuba. La transición al trabajo libre 1866-1899*, La Habana, Editorial Caminos, 2001, pp. 328-329 citado en Martha Silvia Escalona, "El impacto de la modernidad en Matanzas. El acoso contra los cabildos de africanos y los juegos e ñáñigos (1880-primera década del siglo XX), en *Perfiles de la cultura cubana*, mayo-diciembre de 2002, La Habana, Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello, p. 3.

[15] Jesús Fernández Cano, *op. cit.*, pp. 152-153.

[16] Casa religiosa conformada por un padrino o madrina y sus ahijados.

La aparición del *Ilé Ocha* en el escenario sociorreligioso no es producto exclusivo de la ofensiva contra los cabildos, sino que la situación contribuyó a que se consolidara.

El *Ilé Ocha* promueve la constitución de células religiosas relacionadas pero independientes, que permite a los creyentes defenderse del acoso y represión social; tal arte de resistencia posee su sustento en la tradición yoruba donde el comportamiento religioso es compartimentado, basado en el culto a los *egun* —ancestros— a nivel de la familia ritual, dando origen a diferencias religiosas que subsisten hoy en día. Es importante mencionar que esta forma de organización es producto histórico de las circunstancias cubanas, siendo un rasgo de especificidad que marca una ruptura en el modo que se reproduce la religión con su antecedente africano.

III.

Un elemento estratégico de resistencia que debemos mencionar, fue el de enmascarar los *orichas* africanos con la iconografía católica en tiempos coloniales, una de las principales razones de por qué popularmente se conoce a esta religión como Santería. El ejercicio de superposición de imágenes está relacionado con los cabildos de nación y sociedades de ayuda mutua porque cada uno congregaba a individuos de un mismo grupo étnico bajo la advocación de un santo católico, lo que permitía, a partir de una serie de paralelismos, el enmascaramiento entre santos católicos y *orichas*, ya sea en su apariencia iconográfica o en su hagiografía, es así que se establece la relación: *Changó*-Santa Bárbara; por lo menos en zonas urbanas.

IV.

Reuniendo las informaciones vertidas en los trabajos de Lydia Cabrera, Jesús Fernández Cano, *Willie* Ramos, David Brown y

Tomás Fernández Robaina se puede identificar el nombre de trece lukumís, nueve mujeres y cuatro hombres, todos supuestamente nacidos en África y que, desde La Habana, Matanzas y Palmira, forman parte de los fundadores de las principales ramas religiosas de la Ocha, a quienes ahora enlistamos: Ña Victoriana Rosalía "Efuche"; Ña Margarita Armenteros "Ainá"; Ña Caridad Argudín "Igoró"; Ña Belén González "Apoto"; Ma Moserrate González "Obá Teró"; Francisca Entensa "Palmira"; Moserrate Asiñabí; Tía Julia Abonse; Timotea Albear "Latuán"; José Pata de Palo "Urquiola"; Perfecto y Gumersindo "Los Ibeyes"; Octavio Samar "Obadimelli".

Esta cuestión es de gran importancia porque el conocimiento sobre linajes y pertenencia a uno de mucho prestigio son presentados como garantía de tradición y es muy tenido en cuenta entre religiosos, dándose discusiones y descalificaciones en la reivindicación de la pureza de los rituales que se practican.[17]

A principios del siglo XX, es posible distinguir dos focos de irradiación de la Ocha: La Habana y Matanzas. Timotea Albear, mejor conocida como *Latuán* (Ajaypi Lewú), y Ña Victoriana Rosalía Abreu, *Efuché* (Efuché Warikondó), originarias de la región de Egbado en tierra Yoruba, eran la referencia obligada en La Habana por esos años. La forma habanera de practicar la religión se convirtió, con el paso del tiempo, en la tradición dominante en la isla, aunque en la actualidad, aquellas que provienen de lugares como Matanzas son fieles a ritualidades con ancestralidad innegable.

Al respecto, resulta interesante mirar las confrontaciones entre La Habana y Matanzas a la luz de la mitología yoruba en donde

[17] Para mayor información sobre discusiones y conflictos al interior de la religión sobre pureza de tradición entre practicantes de la Santería, ver en general los trabajos de Kali Argyriadis, en especial sus artículos intitulados "Religión de indígenas, religión de científicos" y "El desarrollo del turismo religiosos en La Habana", ambos publicados en la revista *Desacatos. Revista de Antropología Social* y la tesis doctoral del antropólogo costarricense Jesús Fernández: *Retos de una religión afrocubana en el sur de la Florida.*

se dice que hubo una rivalidad entre los hermanos *Changó* y *Ogún*, debido al incesto que este último cometió con su madre Yemayá. *Changó* representa la ciudad con la diversión, triunfo, hedonismo, osadía, conquista; *Ogún* representa el campo, trabajo duro, sobriedad, por eso Matanzas, para los habaneros, representaba el campo, y en efecto era una zona agrícola con muchos esclavos y plantaciones, de manera que se considera como el dominio de *Ogún*.

Por esas décadas, en una fecha que aún no se ha podido precisar, aconteció lo que se conoce como la "división de La Habana", protagonizado por *Latuán* y *Oba Teró*, que después de una serie de confrontaciones, llegaron al acuerdo de que *Oba Teró* partiría a Matanzas. Lo sucedido debe interpretarse como uno de los factores de expansión de la tradición santera asentada en La Habana y que con el tiempo llegó a esatablecerse a lo largo de la isla como la forma hegemónica, aunque Matanzas sigue teniendo en sus formas religiosas particularidades que la hacen distinta, fieles a una ancestralidad que nadie puede poner en duda.

Las diferencias entre tradiciones santeras de La Habana y Matanzas, y la hegemonía de la primera, tiene su razón de ser no sólo por su condición de capital de la isla, sino que también se entrelaza con el hecho histórico de haber recibido gran influencia de Oyó, la capital y centro de poder político-militar de los yoruba en África, donde prevalece el culto a *Changó*, que entre otras situaciones se caracteriza por: el dominio de tambores *batá*, papel limitado de los *babalawos* en los rituales de los *olorichas* o santeros, empleo del *odó* o pilón en las ceremonias de iniciación, ceremonia del *Kariocha* o iniciación en donde se corona al iniciado, colocación de un racimo de plátanos —símbolo de *Changó*— en el *igdobú* o cuarto de iniciación, presentación de las y los *iyawós* o novicios a los tambores *batá* después de la iniciación.[18]

[18] Jesús Fernández Cano, *op. cit.*, p. 155.

Para explicar el dominio de Oyó en La Habana, extendiéndose después al resto de la isla, enumeramos las siguientes cuestiones: *1)* la gran cantidad de yorubas llegados en las últimas décadas de la colonia; *2)* La importancia de Oyó dentro del conjunto imperial yoruba debido a que dominaron durante varios siglos en las esferas de lo político, lo militar y la economía por medio del tráfico de esclavos y gracias al empleo de caballería; *3)* La tradición urbana del África subsahariana occidental que les permitía identificarse con la vida en las ciudades; *4)* al acontecimiento, antes esbozado, conocido como *la división de la Habana.*

Oyó fue la capital del imperio yoruba desde el siglo XV hasta la primera mitad del XIX, momento histórico de la caída de la hegemonía militar de Oyó y razón del por qué se intensifica en miles la llegada de Yorubas a Cuba como esclavos; entre los cuales tuvieron que haberse encontrado religiosos calificados.

A las dos grandes personalidades santeras en La Habana, Latuán y Efuché, se une Octavio Samar, *Obadimelli*, ya que la primera lo tomó como su ahijado, convirtiéndolo en *obá oriaté.* Octavio Samar fue quién enseñó al conocido *obá oriaté* Nicolás Angarica, uno de los mejores rumberos de Cuba. Tras morir Latuán en 1944, la función de *obá oriaté* pasó a ser dominio exclusivo de los hombres y fue él quien enseñó a los *obá oriatés* más reconocidos de La Habana. Según David Brown, *Obadimelli* rompió con la hegemonía del sexo femenino en la función de *Obá Oriaté* e inició un proceso de ascenso masculino en las jerarquías religiosas, también introdujo innovaciones, una de ellas, asentar al oricha *Agayú* de forma "directa", en lugar de hacerlo de forma "indirecta" por medio de *Changó*, novedad que no fue aceptada por algunas ramas.[19]

En aquellas primeras décadas del siglo XX, tanto Latuán y Efuché ya exigían a los que llegaban del "campo" a La Habana

[19] David Brown, *Santeria enthroned. Art ritual, and innovation in an Afro-Cuban religion*, USA, University of Chicago, 2003, p.106.

una segunda iniciación, independientemente de que ya hubieran sido iniciados, el término "campo" incluía también a los que habían sido iniciados en África. Fue Efuché quien instauró en La Habana la ceremonia del *pinaldo*, en la que se entrega el cuchillo que pertenece a *Ogún*, recibiendo protección de éste, confirmando el haber recibido el santo, y en algunas ramas la autorización a los hombres para sacrificar ritualmente.

Las diferencias entre La Habana y Matanzas provenían también de la gran influencia que tenían allí los Arará, pueblo vecino de los Yorubas asentados en lo que hoy es la República de Benín y de donde procede el *Vodou*. Orichas y rituales de Ararás y Lucumís, aunque con grandes similitudes, no eran los mismos, por lo que se daba una tensión entre los dos cultos.

En esa circunstancia, según cuentan los mayores, se celebró un ritual alrededor del cambio del siglo diez y nueve al veinte, en Simpson, Matanzas, donde se ofició un toque de tambor, en el cual el oricha Arará *Towosi*, montando a un religioso, reclamó a una lucumí. Obá Teró, que se había trasladado a Matanzas siendo lucumí, dirigió como *obá oriaté* la ceremonia y, de esta manera, los dos cultos comenzaron a funcionar unificados. Esta unión se extendió a La Habana, aunque Matanzas mantuvo ciertas particularidades.

V.

En cuanto a la *Regla de Ifá,*[20] a finales del siglo XIX en Calimete, provincia de Matanzas, vivía Eulogio Gutiérrez, quien decide regresar a Nigeria con la idea de recuperar sus raíces africanas. Ya en África, se dice que fue reconocido como descendiente

[20] Parte de la religión reservada a los *babalawos*, especialistas en el conocimiento de Ifá y el dominio del oráculo regido por *Orula*.

de *obás,*[21] visitó Ifé donde recibió el mensaje de *Orula*, quien lo reclamó como hijo suyo, para entonces, Gutiérrez ya tenía asentado a *Obatalá*. El orisha *Orula* le encomendó regresar a Cuba e instaurar la *Regla de Ifá* —la sagrada orden de los *babalawos*—. Tiempo después de su vuelta a la isla se instaló en el poblado de Regla, cerca de La Habana, donde abrió una casa de Ifá. Allí hizo a sus primeros ahijados: Bernabé Menocal, Bernardo Rojas y Taita Gaytán.

Una de las controversias importantes en la vida histórica de la Ocha tiene como protagonistas a los santeros y *babalawos*. Las diferencias podemos rastrearlas desde la misma África cuando el sistema de Ifá, resguardado por los *babalawos*, proveniente de Ilé Ifé se introdujo en Oyó, durante el reinado de Onobogi, y los ciudadanos de Oyó se negaron a aceptar el culto.[22] Los *babalawos* venían avalados por Ilé Ifé, que era el centro espiritual de los yorubas, y rechazados por Oyó, que era el centro de poder político-militar.

En el caso cubano, la tarea de dirigir los rituales la reivindican tanto los *oba oriatés* como los *babalawos*. Ambos se acusan de usurpar la función del otro y, tras las muchas acusaciones, existen razones supuestamente históricas, pero también se esgrimen razones que ocultan un interés en el protagonismo religioso y el poder.

Al igual que en la Ocha, en Ifá se da una gran batalla entre los *babalawos* por hacer valer su legitimación, no tanto a través de las ramas de las que descienden, sino que aquí se utiliza, aparte de los años de estar iniciado, la posesión de *Olofín* (otro nombre de *Olodumare*)[23] que resulta ser el principal fundamento o materialización de una divinidad, en este caso la mayor, que no todos han recibido.

[21] Jefe, Rey. Rango más alto en la Santería.

[22] Miguel "Willie" Ramos, *The empire beat son: Oyo, Bata drums and hegemony in nineteeth-century Cuba*, Thesis (Master of Arts in History), USA, Florida International University, 2000, p. 98

[23] Ser supremo en la Ocha.

VI.

A manera de conclusión, decimos que estudiar los procesos históricos y correlaciones de fuerza al interior de la religión, permite comprender la idea de tradición como concreción de las tensiones generadas por aquellos elementos que cambian y los que permanecen, así como, las interrelaciones existentes entre lo político, social, económico y cultural en la Ocha.

RELIGIÓN Y RITUALIDADES NEOAFRICANAS. ESBOZO DE UN EJE FUNDAMENTAL PARA LA PERMANENCIA CULTURAL AFRICANA EN AMÉRICA

David Jonás Lund Rodríguez

"Congo no calla muchacho, Congo no calla
Cuando yo llego a la tierra Congo
¡Congo no calla!".[1]

Por medio de la transmisión oral de conocimientos, en América Latina y el Caribe se enseñan toques de tambor, cantos y danzas que son eje fundamental de cultos y tradiciones de diversos pueblos y sociedades afrodescendientes. La sacralidad negra, afroamericana y afrolatinoamericana está empeñada en rescatar y reinterpretar la liturgia de comunión espiritual mediante estados de trance; esta parte es notoriamente afro y de ahí parten las dinámicas sociales que integran africanía en el continente americano.

La religión fue fundamental para la conservación de costumbres provenientes del África. Dentro de ella dos complejos culturales son los que más la influyen por su masiva incorpo-

[1] Canto popular afrocubano.

ración al mercado esclavista: Congo y Yoruba. De donde partimos procesos de neoaculturación.

Comentaremos las religiones afrodescendientes emparentadas con África, a pesar de su mestizaje con el catolicismo europeo. Por lo Congo el *Palo* tiene diversas manifestaciones en Cuba, República Dominicana y Venezuela; donde la relación con el culto a los antepasados es importante. Por lo Yoruba vemos la *Santería* cubana y el *Candomblé* brasileño con un complejo sistema litúrgico. Complicados procesos de mestizajes nos arrojan el *Vudú* haitiano así como el *Chugú* y el *Dugú* garífunas,[2] donde las lenguas *créole* tienen un importante componente africano. Además de existir otro tipo de transculturaciones con el santoral católico en América. Este breve panorama nos permite comprender mejor algunas de las costumbres de las sociedades afro en América y sus dinámicas de permanencia cultural.

Miles de africanos fueron esclavizados para la colonización y el trabajo forzado en las colonias americanas; con el criterio de *regalo divino,* ante los logros de las expediciones europeas del siglo XV[3] –que rompían la antigua concepción del mundo–, el embrión económico del sistema capitalista generó la explotación masiva del hombre y de la tierra.

El sesgo fue hondo, y no solo provocó una enorme baja demográfica, tanto afro como indígena; sino que sentó prejuicios del mundo colonialista para las pautas de la convivencia social, entre sociedades emergentes —producto de mezclas entre diversos grupos—, como son discriminación racial e injusta relación del centro con la periferia; Luz María Martínez Montiel nos habla sobre esta enorme *yaga* que padecen nuestros pueblos:

> Para Europa, la esclavitud africana implicó la conquista de dos continentes en la que empleó toda la violencia desencadenada por la codicia. La corrupción y la ambición fueron andamios

[2] Afrocentroamericanos de la Costa Caribeña.

[3] El Descubrimiento de las islas Antillanas en América y el Cabo de Buena Esperanza en África.

del capital que se invirtió en los cultivos, las minas, las plantaciones y otras empresas coloniales.[4]

Los europeos se lanzaron sobre nuevos territorios con el claro afán de colonizarlos. La iglesia católica dio mayor apoyo a las coronas española y portuguesa. Los españoles rápidamente vertieron sus esfuerzos sobre el suelo americano: desde el caribe se *aclimataron* para lanzarse a la conquista del macizo continental, alimentados por una insaciable sed de oro. Desde finales del siglo XV hasta el último cuarto del siglo XVI, los portugueses concentraron sus esfuerzos sobre el reino del Congo. La conquista portuguesa se basaba en preparar bandas de "aliados" para hacer la guerra a los pueblos circundantes. La colonización sobre el Congo fue cruenta y larga, nos comenta Gerard Bender: "Mientras que en las dos primeras décadas de contacto fueron sacados del Congo aproximadamente 60 mil esclavos, de 1506 a 1575 fueron exportados 345 mil".[5]

Los negros esclavizados decidían huir de la plantación "monte adentro"; los líderes transformaban la cohesión religiosa en un elemento de confianza para el proceso de fuga.[6] Se dio por todo el continente una face de huida y asentamiento de comunidades cimarronas. Gracias a estas colectividades la tradición africana pudo conservarse y desarrollarse paralelamente al proceso de la sociedad colonial, donde solamente algunos momentos de esparcimiento se permitían para los esclavos en los bateyes, o por la promoción de cabildos negros para una división interétnica. Lenguas, ritos religiosos, culto a divinidades y antepasados difuntos, sociedades secretas tuvieron su gestación en los más recónditos lugares de la geografía americana, ya sea en fugas definitivas o momentáneas. Estas

[4] Luz María Martínez Montiel, *Afroamérica: La ruta del esclavo,* México, UNAM, 2005, p. 130.

[5] Gerard, Berner, *Angola, mito y realidad de su colonización*, Edorial Siglo XXI, México, 1980, p. 41.

[6] Alvin O. Thompson, *Huida a la Libertad*, México, Siglo XXI-Universidad de Quintana Roo, 2005, pp. 103-118.

expresiones se manifestaron por medio de la música, canto y danza, las cuales son formas milenarias de manifestación afro. Las cofradías también fueron un lugar donde se desarrollaron costumbres africanas; paradójicamente estas organizaciones fueron hechas para la evangelización de esclavos africanos. Nos comenta el cubano Odulio Urfé sobre estas entidades:

> En síntesis, estos cabildos fueron organizaciones de negros, criollos o africanos, casi siempre libres, que perseguían fines de ayuda mutua y/o recreo colectivo, y tendían a mantener la cohesión social entre africanos de la misma nación. Auspiciados por el gobierno colonial como práctica divisionista entre la población negra libre, se constituyeron en verdaderos centros de conservación de las tradiciones africanas...[7]

En estos espacios, tanto clandestinos como legales, los esclavos pudieron elaborar las reconfiguraciones pertinentes para ajustar sus costumbres y que éstas no fuesen perseguidas por las autoridades coloniales. En *Los Combates por la Identidad,* Ricardo Melgar y José Luis González, nos ejemplifican los procesos que tuvieron que elaborar los afro peruanos para llevar a cabo dichas reconfiguraciones:

> Las Culturas de Resistencia siempre tienen que enfrentar el reto de saber aprovechar los resquicios que permite la cultura hegemónica para implantar su propia sistematización mediante este triple movimiento: *a)* aceptación selectiva y táctica de la cultura impuesta; *b)* reinterpretación funcional a la nueva situación; *c)* sistematización de lo nuevo como cultura emergente.[8]

Básicamente las comunidades afrodescendientes elaboraron el mismo proceso de resistencia, pero fue llevando a diver-

[7] Odulio Urfé, "La música y la danza en Cuba", en *África en América*, México, Siglo XXI, p. 216.

[8] Ricardo Melgar y José Luis González, *Los Combates por la Identidad,* México, Ed. Dabar, 2007, p. 133.

sos resultados; donde los dioses del África se mezclaron con el cristianismo, catolicismo y protestantismo europeo. Proponemos la siguiente clasificación, a reserva de un enfoque más preciso.

CUADRO 1
RITUALIDADES AFROAMERICANAS.

Yoruba *Panteón Politeísta* *y Sincrético* *Basado en los Orishas.*	Congo *Culto a los ancestros* *y antepasados.*	Culto Afro De origen múltiple *Reconfiguración* *del culto afro* *Reacción de identidad*
• Santería Cubana *Regla de ocha.* • Culto Arará	• Palo Mayombe Cuba • Palo Dominicano *Velaciones y Salves*	• Vudú Haitiano • Gagá Dominicano • Vudú EUA (*s XIX*) - Influencia yoruba, dahomeyana y congo-
• Candomblé Brasileño *Macumba* *Umbanda* *Afoxé*	• Culto a los antepasados en Colombia y Venezuela	• Liturgia Garífuna Centroamérica Belize, Guatemala, Honduras principalmente y en menor medida en Nicaragua -Configuración afroamericana con una fuerte base afro- Iniciada en *Yurimein*- San Vicente.
• Changó Trinitario	• Kumina* (Jamaica)	• Candombe uruguayo • Afro *EUA, Perú, Ecuador, Puerto Rico, Guyanas, Suriname, Panamá, México, Costa Rica, Argentina.* • *COMPARSAS* • *DANZA DE DIABLOS* • Sn. Benito y Sn. Juan

* "El kumina es una religión folclórica y una forma de baile de origen africano tradicional entre los afrojamaiquinos", en Giovanni Giovaneti, *Sonidos de Condena*, México, Siglo XXI, 2001, p. 65.

La explotación fue sobre diversas étnias africanas. Entre otros grupos encontramos: ararás, ashantis, mandingas, ewes y lucumís. Un intenso mosaico de pueblos africanos fueron raptados de su lugar originario para engrosar el proceso esclavista, reyes y plebeyos fueron vueltos esclavos durante cuatro siglos. Sin embargo, los complejos Congo y Yoruba, (por la extensión geográfica del primero y la gran demografía del segundo)[9] terminaron influenciando y aculturando a los demás grupos afro.

El culto a los muertos es una costumbre arraigada en afroamérica, en algunos casos permeada todavía de costumbres bantúes, sin embargo, éstas muchas veces son difíciles de rastrear, como nos advierte Roger Bastide: "Así incluso en la magia, donde mayor es su influencia, la cultura bantú manifiesta uno de sus rasgos fundamentales, su poder asimilador, su tendencia al sincretismo y a las fusiones civilizatorias distintas".[10]

Contrariamente a este comportamiento, y por su tardía inclusión en la trata negrera, la tradición yoruba, en algunos países, a pesar de los procesos de transculturación, sigue manteniendo un importantísimo componente afro, fundamentalmente arraigada en las tradiciones provenientes de Nigeria y Bennin, sobre todo en ámbitos religiosos.

Los procesos del vudú y de los garífunas, que configuraron sus propios idiomas *créoles*—sincréticos entre las tres raíces—, llevan en sus cultos una fuerte carga africana que los unifica entre ellos como grupo social o nacional, desde la vida en la colonia hasta nuestros días. Dicha carga se basa en *denominadores comunes,* que finalmente son los que permiten la continuidad cultural, Janheinz Jahn nos dice:

> Haití, tras el alto precio que pagó por su libertad, se fue integrando en una nación; el proceso de fusión borró muchos rasgos

[9] "El pueblo de los yoruba es el único pueblo negro que tendió espontáneamente a aglomerarse en grandes ciudades, el único cuya realización política tuvo una base urbana. Ibadán es la primera ciudad negra del continente". Pierre Bertaux, *África. Desde la prehistoria hasta los estados modernos*, México, Siglo XXI, 1998, p. 59.

[10] Roger Bastide, *Las Américas Negras,* Barcelona, Alianza, 1996, p. 109.

peculiares y colocó necesariamente en primer plano el denominador común, es decir, acentuó el contenido genérico.[11]

Pero no solo esto, en las expresiones *créole,* donde la etnia ya no es tan localizable, los procesos de resistencia ante la explotación fueron muy profundos, como nos plantea Glodel Mezilas: "Resalta que en Haití, el vudú tuvo una función útil en una sociedad esclavista, como expresión de resistencia ante sus amos. En las plantaciones coloniales, los espíritus del vodú fueron el recurso simbólico que alimentó la memoria colectiva".[12]

Incluso en el santoral católico, San Benito en Perú y San Juan en Venezuela, tuvieron su más fiel devoción por parte de los afrodescendientes que vieron reflejados paralelismos en ellos, todavía hoy en día se les dedican largos festejos en su honor.

La africanía se refugió en sus costumbres sacras para mantener la cohesión social de su grupo, sosegado por el colonialismo; en una conexión supra terrenal con su tierra natal, los esclavos africanos mantuvieron viva sus esperanzas por medio de sus manifestaciones religiosas.

Congo-bantú

Para los grupos bantús tenemos el culto a las entidades espirituales, relevantes ya que éstas actúan para una proyección litúrgica sobre los tres planos en que se mueve *muntu* (hombre africano): comunidad, familia y periféria. El culto al espíritu fundador del clan tiene una dimensión fundamental para esta cosmovisión afro. Se mantienen vínculos con padres y abuelos fallecidos, lo que se conoce como el culto a los antepasados. Tal vez por su longeva inclusión dentro de la trata esclavista, el componente congo sea de los más extendidos y

[11] Jahn Janheinz *Muntu. Las culturas neoafricanas*, México, FCE, 1963, p. 80.

[12] Glodel Mezilas, "El tiempo, la memoria y lo sagrado en el caribe colonial", en *Revista Memoria,* nún. 248, México, CEMOS, noviembre de 2010, p. 54.

también de los más difíciles de rastrear, el culto a los antepasados es un eje elemental para este componente cultural, que como veremos será una constante para los pueblos del África Subshariana. Proponemos, en el momento que no encontremos prioridad hacia otros elementos sacros, el culto a los antepasados nos ayudará a encontrar sus rasgos bantúes, al igual que en Cuba, en la actual República Dominicana existe el Palo, dedicado a los difuntos,[13] ya que se utilizan en las velaciones de santo, las cuales, mantienen su esencia afro en la forma de llevar el toque de tambor y en que se cantan los rezos, y a la par se mezclan con ritualidades católico-cristianas, nos comenta Marta Ellen Davis:

> Los palos, como voz del santo patrón, tocan la música imprescindible de las cofradías, en honor a su santo patrón y a sus hermanos difuntos. Los instrumentos en sí conservan algo del carácter sagrado africano; en el suroeste se llaman *Palos del Espíritu Santo* y en algunos lugares se bautizan, así incorporando los palos en el catolicismo al bendecirlos con un sacramento… En la Cofradía, los palos son tocados para las fiestas del santo patrón y los rituales de los hermanos finados.[14]

El culto a los muertos y a la muerte pasa por varias manifestaciones a lo largo de Afroamérica. En el caso de los indígenas, la muerte es vista desde otra concepción cultural. En las comunidades afro, es relevante el culto a los ancestros, antepasados y orígenes totémicos; pero también a la misma muerte, como observamos en las comunidades afrocolombianas descendientes de la sociedad cimarrona San Basilio y su ritual *Yambalú*,[15] que festeja la muerte ya que se considera que el

[13] El culto congo en Cuba sí tiene un panteón de divinidades, aun así, se privilegia la *comunicación* con los antepasados difuntos.

[14] Marta Ellen Davis, "La música en la religiosidad popular dominicana" en *Revista del Caribe,* núm. 54, Cuba, 2010, p. 80.

[15] Isabel Aretz, "Música y Danza en América Continental", en Manuel Moreno Fraginals (relator), *África en América*, México, Siglo XXI-UNESCO, 1996, p. 240.

difunto no sufrirá más. Así, advertimos similitudes cuando vemos un funeral en la Costa Chica Mexicana: se renta un sonido, se regala comida, se baila: en pocas palabras se hace una fiesta. También encontramos similitudes en las festividades congo que nos cita Aguirre Beltrán en su clásico libro *Cuijla.* Al intentar remarcar esta influencia afro en la festividad de los velorios afroamericanos, Beltrán cita a Ramos, un antropólogo brasileño que nos narra el ritual *Itambi* de los funerales angoleses: "Lloran, se autocastigan en señal de tristeza, pero al mismo tiempo danzan, juegan, brincan, comen y se embriagan. Dura este pandemónium 8 días, acabados los cuales el dueño del Itambi —el pariente más próximo— ofrece un banquete a los convitados".[16]

Yoruba (*lucumí/nagó/arará*)

En el siglo XVIII, después de la caída del imperio Oyó,[17] se da paso al imperio de Dahomey (Bennin), a principios del siglo XIX, esta transición histórica coincidió con la invasión al continente del colonialismo esclavista europeo donde miles de yorubas fueron hechos prisioneros y vendidos a los españoles como esclavos del África.

Los yorubas se fundieron o mezclaron con otras tradiciones africanas desde el comienzo del destierro hasta los múltiples mestizajes de los siglos subsecuentes. La llamada "costa de los esclavos" tenía una cultura ampliamente desarrollada. El pueblo Yoruba era el que tenía el imaginario cultural más elaborado, debido a su avance en la organización social urbana;

[16] Arthur Ramus, citado en Gonzalo Aguirre Beltrán, *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro,* México, FCE, 1956, p. 229.

[17] Según la Regla de Ochá en Cuba, el culto tiene la forma que se creó en esta ciudad africana.

a pesar de estas mezclas, hoy en día, *babalaos*[18] cubanos visitan a sus homólogos nigerianos encontrando sorprendentes permanencias culturales. Y es que el acervo cultural yorubano es; como nos comenta Heriberto Feraudy:

> ... en el mundo del ifaísmo dominar los pasajes de Oddua o de Obatalá, o los tratados de Orula y las leyendas e historias de cada uno de los 256 odunes y los derivados de estos, conocer y dominar las propiedades y uso de un variado espectro de hierbas y palos, así como la mercancía de los distintos ritos, también constituye muestra de amplia cultura.[19]

El culto Yoruba al provenir de una sociedad agrupada en ciudades y estados, se enmarca en las religiones estatales politeístas: dadas las múltiples conformaciones sociales que las componen, no son únicamente clanes emparentados, sino pueblos más complejos.

Se reconoce a Olofi-Olodumare como dios creador —todopoderoso—. Sin embargo, Él no se entretiene con las costumbres mundanas de los hombres. Aquí es donde actúan las deidades por debajo de Olofi, que sí intervienen en los asuntos terrenales, los Orishas, los cuales están emparentados con diversas representaciones simbólicas y composiciones que son diferentes entre sí.

Elementos naturales, sentimientos, colores, alimentos, formas humanas basadas en el santoral católico y representaciones africanas mucho más abstractas, son algunos de sus componentes. La santería cubana y el candomblé brasileño, reconfiguraron en su realidad esclavista circundante este complejo sistema religioso y social. En África las deidades totémicas reciben claramente mayor culto en sus lugares de origen de las

[18] Sacerdote Yoruba.

[19] Heriberto Feraudy, *De la Africanía en Cuba: el Ifaísmo*, La Habana, Ed. Ciencias Sociales, 2005, p. 48.

mismas: "... aún no hay, en todos los puntos del territorio yoruba, un panteón de Orishas bien jerarquizado, considerado único e idéntico. Las variaciones locales demuestran que ciertos Orishas que ocupan una posición dominante en ciertos lugares, están totalmente ausentes en otros".[20]

Los Orishas son el mosaico que representa la multiplicidad de la realidad circundante: su conformación histórica responde a la época de esplendor del Imperio de Oyó, incluso, algunos de ellos fueron seres humanos de los que se conoce su temporalidad histórica, como Changó,[21] proveniente de la familia real del imperio, que tuvo su lugar en la religión del estado.[22]

En esta realidad de desarraigo, los cabildos de nación, se dieron a la tarea rápida de agrupar a miembros de procedencia étnica, ya que su autorización se debía a su función evangelizadora y para una división interétnica. Estas religiones afroamericanas aglutinaron las costumbres regionales del África dando paso a sistemas de identidad más generalizados, como nos comenta Roger Bastide:

> En Nigeria existe una cofradía para cada Orisha. Esto no es posible en América, sobre todo cuando la *nación* reconstruida, no podía abarcar a toda una etnia, sino solamente a los esclavos oriundos de una misma ciudad como Ketu u Oyó. Los sacerdotes se han visto obligados a agrupar en una organización única a todos los devotos de todos los orishas.[23]

Aun con el embate de las prohibiciones inquisitorias, se le insertó tardíamente a la tradición yoruba en el tráfico esclavis-

[20] Pierre Varger citado en Issac Barreal, "Santería y Candomblé" en *Revista del Caribe,* núm. 20, 1993, p. 65.

[21] *"Como personaje histórico Changó fue el tercer o cuarto Alafin de Oyo, en una genealogía de más de cuarenta soberanos, y es una de las principales deidades del panteón yoruba, donde se cuentan por centenares.*" Natalia Bolivar y Mario López, *Santa Bárbara Changó,* La Habana, Ed. José Martí, 2007, p. 110.

[22] Sharevskaya B. I., "Las religiones del África Tropical", en *África. Religión*, Selección de Armando Entralgo, La Habana, Ed. Ciencias Sociales, 1979, p. 74.

[23] Roger Bastide, *op. cit.*, p. 113.

ta, por lo que su permanencia cultural pudo ser mayor; sobre todo al momento previo a la abolición de la esclavitud, donde la transición paulatina del trabajo esclavo al asalariado relajó las medidas represivas de la colonia.

En Cuba, el culto se conoce como *Regla de Ocha,* más popular como santería cubana, con mayor desarrollo en las urbes de occidente, en la capital La Habana y su provincia circundante Matanzas, hoy en día el culto está extendido por toda la isla y por el mundo entero. Aunque existen variaciones regionales, prácticamente siguen las mismas formas y modos. Los tambores Batá (*Okonkolo, Itotele e Iyá*) son los máximos exponentes de la música sacra yoruba, encargados de conducir la liturgia; aunque también existe el culto arará con sus tambores (sólo en Matanzas) y los *toques de güiro.*

Las festividades del tambor Batá tienen la siguiente composición: *Oru Seco* (inicio instrumental), *Oru Cantado* (rezos) y Rumba (fiesta para los Orishas).

En Brasil las variantes regionales son ampliamente diversas,[24] la religión del candomblé brasileño tiene incluso más incorporaciones que la tradición yoruba en Cuba, un ejemplo claro: si bien es cierto en cada una de las tradiciones toda deidad tiene su toque, canto y baile específico, en Cuba la liturgia se lleva en Yoruba, mientras que en Brasil, aunque se conservan ciertos elementos, se utiliza mucho más el portugués, y nos lo demuestra Pesoa de Castro al hablar sobre las mezclas del candomblé:

> ...los candomblés de Bahía, por ejemplo, están organizados en *naciones* que se denominan congo, angola, jejé, nagó, ketu,

[24] "Grupos de culto del norte al sur del país: babassué (Pará), Casa das Minas (Maranhao), Xangó (Pernambuco y Alagoas), Candomblé (Bahía), Macumba (Río de Janeiro y Espíritu Santo) y Batuque (Rio Grande Do Sul). Se puede afrimar que la línea de culto yorubana es la más conservada en Brasil." José Carvallo, "La música de origen africano en Brasil", en Manuel Moreno Fraginals (relator), *África en América, op. cit.,* p. 284.

CUADRO 2
REGLA DE OCHA-*SANTERÍA CUBANA*

Orishas	Santoral Católico	Significado
1. Eleguá	(niño de Atocha)	*Guardián de los caminos*
2. Ogún	(San Pedro)	*Acero, guerra, fuerza, tecnología*
3. Ochosi	(San Norberto)	*Arco y flecha, casería*
4. Obaloke	(San Roberto)	*Rey de las Montañas*
5. Inle	(San Rafael)	*Río*
6. Babalú Ayé	(San Lázaro)	*Enfermedad*
7. Osain	(San José o San Ramón)	*Bosque, selva*
8. Osun	(San Ismael o San Juan Bautista)	
9. Obatalá	(Señora de las Mercedes)	*Rey de los Orishas, sabiduría, pureza*
10. Dadá	(Señora del Rosario)	*Hijo de Yemayá y Obatala*
11. Ogge	(San Blas)	
12. Agayu	(San Cristofer)	*Padre de Changó*
13. Orula	(San Francisco de Asis)	*Adivinación, oráculo de Orula*
14. Oricha Oko	(San Isidro)	*Agricultura*
15. Ibedyi	(San Cosme y Damián)	*Gemelos hijos de Changó*
16. Changó	(Santa Bárbara)	*Virilidad, Dios del Tambor*
17. Yeggua	(Virgen de Monserrat)	*Cementerio*
18. Oyá	(Virgen de la Candelaria o Santa Teresa)	*Cementerio, Viento violento*
19. Ochún	(Virgen de la Caridad)	*Dueña de las aguas dulces, señore legítima de Changó*
20. Yemaya	(Virgen de Regla)	*Dueña del Mar*
21. Obba	(Santa Rita)	*Esposa de Changó*
22. Odudua	(San Manuel)	*Creador de la tierra*

> ijexa y uno de los más importantes criterios de clasificación entre ellas consiste en un sistema lexical diferenciado, sea de base bantú, ewé-fon o yoruba-nagó, respectivamente....[25]

Tres tambores son los encargados de elaborar el candomblé brasileño: *Lé, Rum y Rumpí.*

CUADRO 3
CANDOMBLÉ BRASILEÑO

Esu	*Concepto equivocado del diablo*
Ogún	*San Antonio (Bahía); San Jorge (río)*
Ososi	*San Jorge (Bahía); San Sebastian (río)*
Osanyin	*San Benedito*
Sangó	*San Jerónimo*
Oyá	*Santa Bárbara*
Oba	*Joana D Are*
Osún	*Diversas señoras según la región*
Osumare	*San Bartolomé*
Obaluaiyé	*San Lázaro*
Yemanjá	*Diversas señoras según la región*
Osalá	*Jesucristo (em gral.); Senhor do Bomfim (Bahía)*
Iroko	*San Francisco de Asís*
Naná	*Santa Ana*
Ibeji	*Gemelos Cosme y Damián*
Loguende	*San Miguel de Arcángel*

Hemos hablado ya sobre la importancia de los dos componentes, Congo y Yoruba, sin embargo, en ambos países estas

[25] Pessoa de Castro, "Proyección histórica y perspectivas de la población negra en Bahía, Brasil", en Luz Ma. Martínez Montiel (Coord.), *Presencia africana en Sudamérica*, México, CONACULTA, 1995, p. 368.

dos tradiciones interactúan fuertemente entre sí. Su panteón de deidades se mezcla tomando como referencia los paralelismos entre las dos tradiciones; así como se demuestra en los siguientes cuadros.

CUADRO 4
CUBA[26]

Deidad Mayombé	**Deidad Lucumí**	**Santo Católico**	**Carácter Común**
Isancio o 7 rayos	Changó	Sta. Bárbara	Rayo
Salabanda	Ogún	Sn. Pedro	Hierro
Chiola Anguenguá	Ochún	Virgen de la Caridad	Reina Guerrera
Tiembla Tiera	Obatalá	Virgen de las Mercedes	Pasiones
Luleno	Babalu Ayé	San Lázaro	Facultad Curativa
Balaunde	Yemayá	Virgen de Regla	
Kisimba	Orunmila	Sn. Francisco	Adivinación
Mamacanata	Naná Bakurú	Virgen del Carmen	
Madre Agua	Oshún	Virgen de la Caridad	Ríos
Centella Andoque	Oyá	Virgen de la Candelaria	Centella

[26] Rómulo Lachatañeré, *El sistema religioso de los afrocubanos*, La Habana, Letras Cubanas, 2004, p. 212.

Cuadro 5
Brasil[27]

Nagó	**Angola**
Olorum	Zambi
Oxalá	Lambarengana
Exú	Pombo Ngira/ Mlemba
Ogúm	Roxo Macumbe
Oxossi	Mutalombo
Xangó	Kibuco/ Zaze
Iemanja	Dandalunda/ Mameto- Caitumbá
Oxúm	Kissimbé
Igeji	Katandé/ Wumjé

Los esclavos africanos lejos de extraviarse en los horrores del esclavismo, por medio de sus costumbres sacras se encontraron a sí mismos[28] como plantea Mircea Eliade, la reelaboración de las tradiciones africanas dio pie a nuevas sociedades afrodescendientes que parten de sus raíces del África, pero sabiendo que su realidad es ya la del lado americano, como es el caso de la nación garífuna:

> Sus recuerdos felices están reflejados en canciones tradicionales. *Yurumain* (nombre Caribe para San Vicente) es recordada como paraíso perdido... Su destreza —herencia cultural de sus

[27] Roger Bastide, *Estudios afrobrasileiros*, Sao Paulo, Perpectiva, 1973.

[28] "...no se olvida como 'existente' cuando se conforma en un mito o interviene en un ritual; por el contrario, se recobra y se comprende...", Mircea Eliade, *Tratado de las Religiones*, México, Era, 1964, p. 407.

> antepasados africanos e indios— les permitió mantener un comercio activo con barcos anclados a una prudente distancia de la costa.[29]

Los antepasados difuntos tienen en las ritualidades garífunas del *chugú* y el *dugú*, un importante papel que cumplir, se comunican por medio de sueños con sus parientes terrenales para externarles la necesidad de estas festividades, en honor a ellos y para juntar a la familia con el fin de dar los *mensajes* correspondientes, Francesca Gargallo nos comenta:

> El corazón del credo garífuna es el culto de los ancestros que, como hemos visto, tiene también la función explícita de preservar la tradición. Los ancestros son los muertos de la familia o de la comunidad que han pasado por los ritos que los han transformado en protectores del grupo familiar.[30]

Salidos de San Vicente —en un acto de cimarronaje colectivo—, extendidos por la costa caribe de Centroamérica (y con un fuerte núcleo en Nueva York), los garífunas, con su propia lengua y costumbres siguen construyendo su realidad de identidad basándose en mantener sus tradiciones culturales.

Haití, por su parte, desde tiempos coloniales era fuertemente desangrada por los franceses, y en una pequeña porción de territorio competía con la producción azucarera del Brasil colonial de los primeros años. El esclavismo fue masivo en esta isla del caribe, donde la primera revolución insurgente del continente corrió a cargo de los esclavos insurrectos, unificados por la religión popular afro–haitiana: El vudú (misterio); que los unificó en identidad y culturalmente, para dar paso a la movilidad política subsecuente de este reconocimiento. Nos comenta la doctora Grafenstein:

[29] Ruy de Andrade, *Los negros caribes de Honduras,* Tegucigalpa, Guaimuras, 1981, p. 42.

[30] Francesca Gargallo, *Garífuna, Garínagu, Caribe*, México, Siglo XXI, p.40.

> La existencia de ritos, creencias y danzas vuduescas, que se desarrolla en adelante hacia una verdadera religión popular en Haití, era de suma importancia en los primeros momentos de la rebelión esclava... Los participantes juraban, en medio del ritual religioso, vengarse contra sus opresores y luchar por su liberación.[31]

El vudú aunque tiene fuertes influencias de la región Dahomey (actual Bennín), posee mucho predominio del culto a los ancestros, así como algunas similitudes con el politeísmo de los Orishas, como lo demuestra el siguiente cuadro.

CUADRO 6
VUDÚ

Loas	**Significado**
Papá Legbá	Abre los caminos
Ayizan	Diosa de la Pureza
Papá Zaka	Dios de los Campesinos
Erzulie	Virgen María. Cautivadora presencia. Diosa del amor
Ogú Ferraille	Marcial y arrogante. Machete
Damballah	Serpiente Celeste
Agué	Guardián del Mar
Barón Samedí	San Lázaro
Guedé	Grupo de deidades asociadas a la muerte
---	---
ZOMBIE	DIFUNTO QUE ACTÚA CON LOS VIVOS

En los cultos de herencia africana, los estados de trance y posesión son fundamentales para la comunicación con las dei-

[31] Johanna Von Grafenstein, *Haití*, México, Alianza-Inst. Mora-UAG, 1988, p. 46.

dades, pero tal vez es en el vudú donde más exacerbada sea esta práctica. El *Houngan* (Sacerdote) es el encargado de llevar la ceremonia en la casa templo destinada para la misma (*Hunfor*). Por medio de la danza y el canto, los fieles *abren* caminos hacia los dioses. La materialización de dios por medio de la posesión toque del tambor, el canto y la danza. Las evoluciones musicales más populares del vodú son: Yambalú, Bamda y Nagó. Los tambores utilizados son *Assotror* (tambor grande), Segundo y *Boula* (pequeño).[32] Los fieles pueden ser *montados* por los *loas* o por los *zombies*,[33] sobre el vodú, también existente en República Dominicana:

> En el vodú dominicano, la posesión espiritual ocurre cuando una deidad (misterio, del francés *mysteré*) posee la mente de un fiel y actúa por medio de ese mortal: Baila, canta, habla, cada misterio tiene su propia personalidad, gestos expresiones, tono de voz, color y gustos en cuanto a ofrendad de comida y bebida, y piezas musicales.[34]

En otros lugares de la geografía americana tal vez no se desarrollaron sistemas religiosos tan complejos, pero si el sincretismo con base a la readaptación del culto afro dentro del santoral católico; en Perú, la veneración a San Benito es muy difundida, es el señor de las enfermedades (como Babalú Ayé-San Lázaro).[35] En lugares como Venezuela la devoción a San Juan es el que mayor difusión tiene entre los afrovenezolanos, nos comenta Angelina Pollak, sobre festividades a los santos negros:

[32] Lucien Georges Coachy, *Culto Vodú y Brujería en Haití,* México, SEPSETENTAS, 1972, p. 65.

[33] Equivalentes a los orishas y a los ancestros vivientes.

[34] Marta Ellen Davis, "La música en la religiosidad", *op. cit.,* p. 83.

[35] Ricardo Melgar y José Luis González, *op. cit.,* pp. 154-155.

> Existen diferentes golpes: para acompañar a San Juan en la calle tocan *sangueos* (sangueo en lenguas bantúes quiere decir gozar). Las mujeres cantan *sirenas* en homenaje al santo (*San Juanito como eres bello, estamos contentos con tu presencia entre nosotros en este día).* La *Jinca* es un ritmo frenético que acompaña bailes sueltos en la plaza. En la Sabana, en el litoral central, tocan *malembe* y bailan la *perra*. La música de los chimbangeros, que acompañan a San Benito en las parrandas de los pueblos negros en Zubila, es otra expresión netamente africana.[36]

En muchas de las festividades populares se refugiaron, algunas veces explícitas, algunas camufladas, abundantes expresiones africanas, que tienen su origen en sus raíces litúrgicas. Las Danzas de los Diablos (México-Perú) en América también fueron refugio de estas tradiciones, así como las comparsas de los carnavales de Día de Reyes.

Es la relación de identidad por pertenecer a un grupo social —en este caso marginado— pero auto reconocido en sus tradiciones, lo que permite en el siglo XXI la continuidad de estas manifestaciones; por ejemplo, *La Casita*, lugar mítico simbólico donde se reúnen los paleros, es un espacio ritual al que se le respeta, dedica y toma un compromiso, el *Nosotros*; unidad que hace que respondan como grupo, marcando su diferencia con otras religiones.[37]

La música, la danza, la teatralidad y la talla en madera son algunas de las expresiones africanas por excelencia, sin embargo, es en sus manifestaciones religiosas donde existen más cargas simbólicas y su permanencia cultural es mejor. Además de proporcionar beneficios colectivos, dado el reco-

[36] Angelina Pollak Eltz, "El aporte negro a la cultura venezolana", en Luz Ma. Martínez Montiel (coord.), *Presencia africana en Sudamérica*, México, CONACULTA, p. 137.

[37] "De un grupo de Paleros se trata", en Castañeda, Yolany, Basall, Alain, en Quezada, Nohemí (coomp.), *México-Cuba, religiosidad cultural*, México, Plaza y Valdés-Inst. Inv. Antropológicas-UNAM, 2004, pp. 243-309.

nocimiento grupal mencionado que esta ritualidad dispone. Afroamérica sacra conserva viva la tradición y mantiene, metafísicamente, la conexión supra terrenal con África y sus dioses, aportando hondas raíces culturales, que por muchos años han sido discriminadas.

ÁFRICA Y AMÉRICA: RELACIONES HISTÓRICAS Y RECONSTRUCCIONES REGIONALES

Jorge A. Tenorio Terrones

A partir del siglo XVI, se han ubicado los estudios de África en América o lo que se conoce como Estudios Afroamericanos. Actualmente existe un debate entre historiadores y antropólogos respecto a la participación y origen de la presencia negra en América. Hay dos corrientes principalmente: la primera, pone énfasis en las relaciones a partir del siglo XVI, y se apoya en estudios etnográficos e históricos de la trata de esclavos y el sistema colonial en general. La segunda, apoya la tesis de que las relaciones americanas con sociedades africanas no inician con la esclavitud, y que antes de las empresas marítimas europeas, existían ya intercambios entre ambas regiones, es decir, contactos culturales; es en ésta última perspectiva en la que apoyaremos las siguientes reflexiones.

La diferencia principal entre estas dos posiciones radica en la "ausencia de cientificidad" de la segunda corriente, ya que se argumenta que carece tanto de pruebas científicas como de elementos sólidos que respalden sus hipótesis. Por otro lado,

si bien en América no se han desarrollado este tipo de estudios de manera masiva, sistemática y ordenada, ello no implica que no existan argumentos que apoyen la idea de la presencia negra en América. Por mencionar quizás el texto más sobresaliente que apoya esta posición, encontramos el de Pathé Diagne (senegalés), lingüista e historiador de las civilizaciones que con *Bakari II (1312) et Christophe Colomb (1492) a la Reencontre de l'Amerique,* ofrece de manera metódica y crítica, lo que ya desde 1954 había hecho Cheikh Anta Diop con una hipótesis que intentaba explicar el poblamiento de la América precolombina.

Estas tesis han sido definidas como afrocentristas,[1] debido a la argumentación de la participación africana en la historia universal. Poco a poco Chiekh Anta Diop fue recopilando más información al respecto y retomando autores para consolidar esta hipótesis. Así pues, el articulador de estos trabajos será la presencia africana en el devenir histórico mundial y sus influencias en las sociedades.

África en la historia universal como marco de los contactos de aframérica

No podemos hablar del establecimiento de contactos entre África y América sin antes dar un marco referencial de cómo se inserta esta dinámica en la Historia Universal. A este respecto Charles Darwin sugería, en 1871, que los orígenes del hombre debían buscarse en África, lugar donde los fósiles más antiguos se encuentran en la región del Valle del Rift, conformado por Zambia, Kenia, Tanzania, Etiopía y Palestina.[2]

[1] Para una mayor explicación de lo que significa el Afrocentrismo puede consultarse el libro de Valentin Mudimbre, *África en las disciplinas*.

[2] Mario Moya Palencia, *Madre África. Presencia del África negra en el México y Veracruz antiguos*, México, Ed. Porrúa, 2006, pp. 9-11.

Existen numerosos estudios que corroboran que el nacimiento de la humanidad se dio en África. En la década del 70 se da el descubrimiento en Etiopía del esqueleto de la *Eva Negra.* Aun hoy se siguen encontrando distintos tipos de fósiles que los arqueólogos y antropólogos intentan reconstruir para llegar al gran hallazgo del eslabón perdido entre el simio y el hombre. En el 2007 se descubre cerca del valle del Rift, en la región de Nakali, Kenia, un fósil de 10 millones de años de antigüedad al que se le denominó *Nakalipithecus nakayamai* y, en Etiopía, se hallaron restos del *Chororapithecus abyssinicus.* Estos fósiles podrían demostrar, de acuerdo con las investigaciones, que los antepasados del hombre no salieron de África para poblar Europa y luego regresar al continente africano y convertirse en el antepasado común o eslabón perdido. Es decir, que el antepasado más directo del hombre "moderno" pudo nunca haber salido de África.

En el 2007 el periódico *La Jornada* traduce una nota del diario norteamericano *The Independent,* en donde se hace alusión a los estudios genéticos realizados en la Universidad de Cambridge para encontrar a nuestro antepasado común, que sin duda salió de algún lugar del África del centro-sur. Las conclusiones han apoyado la teoría que pone a este continente como el origen del hombre moderno; la prueba contundente es que las variaciones genéticas en los seres humanos van disminuyendo mientras más lejos se esté de esta región. Ello confirma que el antepasado del hombre abandonó hace 55 mil años África, su hogar durante 200 mil años aproximadamente, y que a partir de su distribución geográfica, se fue adaptando a su ambiente.

Martin bernal y atenas negra

Partiendo de la Historia Universal y de la idea de África como cuna no sólo de la humanidad sino del "hombre moderno", se ha desarrollado una de las investigaciones más completas

que rompe con el pensamiento-modelo "antiguo-clásico" de la civilización occidental, *Black Athena. The afroasiatic roots of classical civilization* de Martin Bernal, obra que en tres volúmenes argumenta, a través de la herencia afroasiática, un modelo histórico de la antigüedad que se basa no sólo en la exaltación de Grecia y las lenguas indo-europeas, sino en raíces egipcias, semitas e indo-europeas.

¿Cómo se comprueba la presencia negra en el Mediterráneo? Con los vestigios de embarcaciones africanas en Grecia que corresponden a las que navegaban sobre el Nilo. Incluso los propios griegos como Herodoto afirman que sus tierras fueron habitadas antes por tribus "primitivas" de egipcios y fenicios, quienes aportaron, entre otras cosas, el alfabeto y la propia metodología de adoración a ciertos dioses.[3]

Estas hipótesis o afirmaciones están basadas en argumentos e investigaciones serias que no sólo se circunscriben en lo general al ámbito histórico, y en lo particular a materias como lingüística, geografía, antropología o arqueología. El estudio que realiza este autor es originalmente de lingüística —debido a que es su área de estudio—, a la que toma como base para desarrollar una serie de argumentos respecto a los nombres de ciudades y personas que Grecia heredó de pueblos africanos y asiáticos.

La *"Fabricación de la Antigua Grecia",* como denomina Martin Bernal al periodo entre 1785 y 1985, cuyo aporte fue negar toda influencia de raíces afroasiáticas en el desarrollo de la Grecia antigua. El racismo y el anti-semitismo fueron los factores principales que envolvieron a este periodo en donde se eliminó el aporte de egipcios o fenicios en la cultura griega.

Sólo por mencionar un ejemplo, los nombres de las principales deidades griegas se basaron en las egipcias, como el mismo Herodoto reconoce. El caso de la cultura del toro o el carnero son emblemáticos en egipcios y en Creta. Además de ello, la

[3] *Ibid*, p. 41.

mitología griega también pudo basarse en deidades egipcias y semíticas.[4]

Lo importante de *Black Athena* radica en que parece no ser un texto que radicalice su postura científica en favor de lo negro exclusivamente, no es parte de un afrocentrismo mal entendido, es un estudio que trata de demostrar la viabilidad que tiene el estudiar a la civilización occidental, no sólo desde modelos europeos, sino también como producto de elementos afroasiáticos, que juntos, nos dan una visión más completa de la historia. Es a partir de este texto u otros, como el de Andre Gunder Frank, *ReOrient,* que incluso podemos hacer uso del término Afrasia, como región originaria y originadora de importantes civilizaciones alrededor del mundo.

Entre lo más sorprendente que podemos encontrar del legado africano a la Grecia Antigua y al mundo en general, están las ideas de filósofos como Tales de Mileto, Anaximandro, Pitágoras, Demócrito, Anaxímenes, y por supuesto Sócrates, Platón y Aristóteles. Los trabajos de John Williams, George James, Ivan van Sertima y el propio Mario Moya, rescatan dicho "legado robado" en palabras de G. James. Lo negro ha estado presente siempre en la historia de la humanidad; una prueba podrían ser ciertos rasgos físicos y culturales de los africanos incluso en lugares como China, India y el Asia del Pacífico, lo cual, ayuda a desechar ideas racistas que en momentos parecen predominar el debate científico y académico.

La perspectiva histórica

Después de este breve resumen del ingenioso camino del hombre desde el continente africano, nos detendremos en la América *colombina*, esa que fue "descubierta" en 1492 y que

[4] Martin Bernal, *Black Athena. The afroasiatic roots of classical* civilization, USA, Rutgers University Press, 1987, pp. 18-21.

se creía inexplorada. Tierra de pueblos originarios que habían alcanzado ya un grado de desarrollo importante que se reflejaba en sus técnicas y ciencias. Su progreso técnico fue fruto de relaciones intrarregionales y posiblemente con otras sociedades extrarregionales que existían más allá de sus fronteras territoriales e incluso marítimas. Y precisamente este es el debate, en donde se inserta, mucho antes de la llegada de los europeos, la aportación de lo africano en el México indígena. Debate que ha suscitado un enfrentamiento académico entre antropólogos, etnólogos e historiadores.

En 1862, cuando se encuentran las cabezas olmecas en Tres Zapotes, Veracruz, José Melgar —su descubridor— se sorprendía al ver el parecido con representaciones etíopes[5] típicas. Los rasgos físicos de las cabezas y trenzas en la parte posterior daban pie para reflexionar acerca de alguna influencia o conexión entre olmecas y africanos, ya sea como sociedades desarrolladas o como parte de un pasado aún más lejano.[6]

Manuel Orozco y Berra, historiador, señala también, en 1880, la posible existencia negra debido a los hallazgos de la aleación metálica denominada *guanin*, metal estudiado y originario de las costa occidental africana y del norte de África. Se compone de oro, cobre y plata.[7] Una prueba más es la exportación y comercio que existía ya en África de oro, aceite de palma, semillas, pieles, sedas, armas, joyas, esclavos (músicos, agricultores, etc.), marfil (bruto o tallado) que son tan sólo una muestra de la tecnificación y el tráfico transahariano.[8]

Ello de nueva cuenta hizo pensar en los intercambios culturales entre África y América antes de la llegada de Colón. Sin embargo, también han sido muchos los científicos que

[5] No hay que olvidar que en esa época, como lo señala Mario Moya, la palabra "etíope" significaba generalmente negro o africano.

[6] *Ibid*, pp. 157-158.

[7] *Ibid*, p. 160.

[8] *Cfr.* D.T. Niane, "Introducción", *Historia General de África. África entre los siglos XII y XVI*, París, Ed. Tecnos-UNESCO, vol. IV, 1985, pp. 28-32.

desechan esta idea de relación entre ambas regiones a partir del análisis de la civilización olmeca. Basta mencionar que Luz María Martínez Montiel, en su libro *Afroamérica. La ruta del esclavo,* cita a Juan Comas al descartar que estos parecidos (sin negarlos) sean argumentos suficientes para asegurar que hubo inmigraciones africanas antes del siglo X a.C. (recordando que los olmecas se fechan en el 1200 a.C).[9]

Por otro lado, tenemos que hacer mención a la conformación de la población de América (ya que hemos establecido de manera general el poblamiento de África desde la Prehistoria). Para el caso de América, Théophile Obenga señala los estudios de importantes investigadores como P. Bosch-Gimpera quien afirma que los orígenes asiáticos de América son contundentes (a través del estrecho de Bering). Junto a ello y a partir del 2000 a.C., se vincula una presencia más, la de los negros a través del Atlántico.[10]

Pero ¿cómo pudieron África y América comunicarse? La distancia que existe entre estos dos continentes, la poca información que había sobre las sociedades endémicas y la creencia de su retraso técnico imposibilitaban a la imaginación europea.

En el siglo XX se dio una pista sobre comunicaciones interoceánicas entre sociedades negroafricanas, a través de los viajes trasatlánticos que el historiador y lingüista Leo Wiener expuso entre 1919 y 1922, y que la *Historia General de África* refiere de manera extensa.

Sin embargo, esta pista no fue la primera ni la única que se dio para conocer más sobre la relación ancestral entre poblaciones del "Nuevo Mundo" y el África occidental, particularmente con la costa de Oro, el Imperio de Mali y la Senegambia.

[9] Luz María Martínez Montiel, *Afroamérica. La ruta del esclavo*, México, UNAM, 2006, pp. 70-71.

[10] Théophile Obenga, *Cheikh Anta Diop, Volney et le Sphinx*, Paris, Présence Africaine, 1996, pp. 254-257.

El atlántico sur

En el año de 1992 se desarrolló un proyecto denominado "Atlántico Sur: hombres, productos, ideas y técnicas, intercambios entre África y América" a cargo de Yoro Fall (senegalés) y Celma Agüero (COLMEX). Este proyecto fue un espacio de reflexión en torno a las relaciones históricas y culturales entre ambas regiones, haciendo énfasis en que si bien se conocen las inmigraciones europea y africana en América, la primera es la que más se toma en cuenta o la que más se conoce.[11] Para ello, es necesario mencionar una dinámica que se registra en África aproximadamente en el siglo XII principalmente, pero que tiene sus orígenes en periodos más antiguos de la historia.

La década del noventa dio a luz un texto revelador sobre dos viajes que dejaron huella en el ámbito de la navegación, pero sobre todo en la historia y la geografía modernas; *Bakari II (1312) et Christophe Colomb (1492) a la Rencontre de l'Amerique*. Si bien a finales de los años setenta Ivan Van Sertima, de la Universidad Rutgers de Estados Unidos de América, había dado a conocer su libro *They came before Colombus,* que habla sobre el mismo tema, era ya bien conocido que en la costa occidental africana se habían desarrollado diversos conocimientos e intercambios con poblaciones de la costa occidental del Atlántico, todo ello, gracias al desarrollo científico-tecnológico de los africanos y de la influencia del mundo islámico.

Entre otras cosas, el texto de Pathé Diagne es un referente de los propios africanos de la antigua Senegambia, no sólo para contar la historia de la travesía del Mansa Makari II, sino para conocer los grandes períodos de descubrimiento y redescubrimiento entre las sociedades que une el océano Atlántico.

[11] *Cfr.* Nina S. de Friedemann, "Diálogos Atlánticos: experiencias de investigación y reflexiones históricas", en *América Negra (en línea)*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 1997, pp. 169-182.

Como lo señala Pathé Diagne:

> Bakari II et Christophe Colomb ont été partie d'un même monde euro-méditerranéen et afro-asien réveillé, depuis le siècle d'or des Abbasides, par les penseurs de la Renaissance. Celle-ci découvre les textes pharaoniques et grecs d'Alexandrie, traduits et largement diffusés à l'instigation du Calife Al Mamun, fondateur de Bagdad, en 754. Bakari II et Christophe Colomb vont, dans la mouvance intellectuelle de ce renouveau, capitaliser, l'un et l'autre, les résultats d'une navigation africaine qui entretenait, avec les empires amérindiens, un trafic très ancien.[12]

Una de las diferencias del texto de Pathé Diagne respecto al de I. Van Sertima es el estudio no sólo de la travesía de Bakari II, sino el de los imperios o sociedades de la antigua Costa de Oro, que junto con el conocimiento heredado de los musulmanes, harían posible los viajes de Colón y Bakari II. Los viajes que fueron posible, gracias a las embarcaciones de marineros de Senegambia y del imperio de Ghana Ta (con cuatro milenios de antigüedad en el siglo XV) fueron parte de los conocimientos que ambos navegantes adquirieron gracias a sus viajes (en el caso de Colón) y a las relaciones establecidas con el Imperio de Mali (en el caso de Bakari II).

El siglo VII d.C. fue el detonante para la expansión del conocimiento de textos faraónicos que, una vez traducidos por los árabes musulmanes, dieron herramientas para el reconocimiento del mundo y su geografía. Cabe señalar que la conjunción conocimiento africano con asiático no es resultado de la casualidad. Su desarrollo es producto y creador al mismo tiempo de una de las regiones más prósperas en el mundo antiguo: el Sahara. Desde la Península Arábiga hasta la costa occidental africana se gestó una zona de intercambio comercial, cultural, lingüístico, científico, político y académico.

[12] Pathé Diagne, *Bakari II (1312) et Christophe Colomb (1492) a la rencontre de l'Amérique,* Dakar-Senegal, Les Editions Sankoré, 1993, p. 2.

Hoy en día podemos ver como los estudios africanos están sumamente ligados a los estudios asiáticos y en especial con el del denominado Medio Oriente. Del siglo XII al XVI, África tendría una sinergia importante con el mundo islámico. La civilización swahili, una de las más reconocidas, es musulmana africana original, que se desarrolló desde la costa oriental hasta el río Congo, es decir, pasa por la zona de los grandes lagos. Se expresa en su lengua bantú pero con préstamos del árabe. Su dialecto se convirtió en lengua vehicular de mercaderes y comerciantes que encabezaban las relaciones comerciales entre África, Europa y Asia.

Las relaciones culturales y comerciales desde el África septentrional hasta la zona sur nos hablan de una circulación de bienes y personas tan común que podríamos preguntarnos si es que no nos encontrábamos antes un liberalismo perfecto. Una misma lengua facilitó este intercambio; que no fue impuesta sino solo utilizada para el área comercial. Es así como las correspondencias entre el bosque, la sabana y el desierto pertenecían a la cotidianeidad del continente.[13]

Por lo tanto, no debe extrañarnos que para cuando Colón y los europeos llegaron a América y encontraron material propiamente africano e historias de los pobladores que contaban de la presencia de los negros, no se sorprendieran de ello, pero sí se preguntaran del cómo habían llegado. Claro que no es lo mismo navegar los ríos africanos que cruzar el Atlántico, sin embargo, las sociedades africanas habían desarrollado técnicas de navegación con materiales sencillos con los que se construían embarcaciones que, ya sea por azar o de forma deliberada, llegaron a América mucho antes que los conquistadores españoles.

El historiador africano Al Umari o Ibn Fadallah Al Omari recoge directamente la travesía de Bakari II de una entrevista con Ibn Amri Majib, secretario del Sultán de Egipto en esa época,

[13] D. T. Niane, *op. cit.*, pp. 23-28.

quien se reuniera con Kanku Muusa (sucesor del imperio de Bakari II) para platicar sobre los resultados poco conocidos del viaje del antiguo emperador de Mali.[14]

Historiadores como Ibn Jaldún o Ibn Khaldun que aparecen tanto en el libro de Mario Moya Palencia como en la *Historia General de África,* hablan de cómo el emperador y sus capitanes realizaron varios viajes —algunos de ellos sin problemas— entre las costas occidentales de África (Guinea, Ghana) y el Caribe o el Golfo de México, ayudados por las corrientes marítimas atlánticas, incluso embarcaciones que partían de Cabo Verde hacia occidente con distintas mercancías, entre ellas oro.[15]

Como hemos visto, los conocimientos en navegación por parte de Bakari II y de sus predecesores eran extraordinarios; conocían perfectamente los ciclos de las corrientes marítimas (en especial la noratlántica), de los vientos y temporadas o estaciones propias para la navegación, ya sea en pequeñas o largas distancias. Tenían dos tipos de embarcaciones, dependiendo de lo largo del viaje y del peso de la misma. Podían ser de una sola pieza (looco) o un conjunto de piezas (gaal), ambas hechas con materiales naturales como troncos de árboles, distintos textiles y fibras, goma y cuero. Las embarcaciones se caracterizaban por ser ligeras pero resistentes y alargadas.[16] Sin duda, estas embarcaciones no sólo servían para el tráfico fluvial sino también para el marítimo y oceánico, como quedaría comprobado siglos después con las expediciones de Santiago Genovés al Caribe y costas mexicanas.

Hoy en día es innegable la descendencia africana de los pueblos caribeños e inclusive centroamericanos, hasta son parte de las sociedades indígenas de dichos territorios. Su influencia se expresa de manera contundente en la cultura caribeña.

[14] Pathé Diagne, *op. cit.,* p. 3.
[15] Mario Moya P., *op. cit.*, pp. 167-176.
[16] Pathé Diagne, *op. cit.,* pp. 110-111.

También podemos destacar esta aportación de lo africano en las costas mexicanas, sobre todo en la costa del Golfo de México.

Las costas americanas

En Febrero del 2006, la doctora Vera Tiesler, de la Universidad Autónoma de Yucatán, dio a conocer los resultados de una investigación iniciada en el año 2000 en el estado de Campeche: el primer africano en pisar América lo hizo en el siglo XVI y llegó a Campeche como esclavo. Tal aseveración se basó en el hallazgo de osamentas encontradas en una estructura colonial que funcionaba como cementerio. La doctora Vera Tiesler aseguró haber encontrado la primera prueba física de un individuo de África en el continente. La pista la dieron los dientes, después de varias pruebas físicas, se llegó a la conclusión que pertenecían a individuos originarios de la costa occidental de África, específicamente de Ghana. La investigación se realizó en conjunto con la Universidad de Wisconsin.[17]

Después de dar los detalles de la presencia negra en América, esta noticia tampoco debe de sorprendernos, ya que forma parte de estudios antropológicos que, como hemos mencionado, debaten intensamente con los estudios históricos. Más adelante esta noticia nos ayudará a realizar reflexiones sobre la llegada de africanos al continente, sin embargo, era necesaria mencionarla ahora debido a que forma parte de un conjunto de sucesos que nos ayudan a entender el origen de ciertas ideas que se tienen respecto de lo negro en México.

Ahora bien, para Ivan Sertima, el primer contacto entre los africanos y las costas mexicanas pudo haberse dado probablemente entre los años 800 y 654 a.C., fecha en que la dinas-

[17] Juan Solís, "Campeche, puerta de entrada de africanos…", *Cultura*, El Universal, Jueves 2 de Febrero del 2006, México, p. 2.

tía Nubia-egipcia estaba en guerra y necesitaba de metales para hacer frente al conflicto bélico por lo que probablemente llegaron a las costas mexicanas. Su hipótesis se basa en la semejanza que existe entre vestimentas de capitanes y faraones egipcios con la de las figuras olmecas encontradas en La Venta y que datan de los mismos años (entre el 700 y 650 a.C. aprox.). "Los divinos gemelos" junto con la escultura de un felino, si bien no tienen rasgos físicos negroides, si tienen tocados característicos de faraones egipcios.

Por lo tanto, Ivan Van Sertima menciona que dichas figuras, así como las cabezas olmecas de las que ya hemos hablado, pueden ser parte del testimonio que dejaron los pueblos originarios de México de la presencia negroafricana. Además de estas dos suposiciones, existen pruebas en distintas esculturas o figuras de grabados en Monte Albán o La Venta que muestran capitanes fenicios sin duda.[18]

La arqueología de América antes de Colón en La venta, Tres Zapotes, Monte Albán o Teotihuacán y la escritura con grafías picto-ideofónicas en imágenes, símbolos y sonidos son similares a las desarrolladas en Egipto o sumeria; dichos elementos dan más argumentos para pensar en la posibilidad real de una convivencia o relación entre imperios africanos y amerindios.[19]

Otras hipótesis del autor aluden a las semejanzas entre las pirámides mesoamericanas y las africanas, principalmente las nubias, que son las que concuerdan en tiempo.

Algunas de las hipótesis de Ivan Van Sertima pudieran, en ocasiones, caer en el terreno de la imaginación, como aquella en la que habla sobre la posible confusión del príncipe mandinga Abubákari II con Quetzalcóatl; sin embargo, no podemos olvidar que la misma suposición se hizo con Hernán Cortés. Más allá de eso, es perfectamente debatible si los pueblos origina-

[18] Mario Moya P., *op. cit.*, pp. 186-211.
[19] Pathé Diagne, *op. cit.,* p. 128.

rios de México, en particular la cultura olmeca, tuvo contacto o influencia con alguna sociedad negroafricana; lo que no debemos olvidar es que el hombre se ha nutrido a lo largo de la historia precisamente por su convivencia social, ya sea al interior o al exterior de sus fronteras naturales o políticas.

El contacto parece innegable, los océanos son en ocasiones, puntos de unión que no parecen barreras infranqueables. Los viajes ya descritos de africanos son la prueba de ello. Evidencia que se corroboró cuando un antropólogo mexicano tan criticado en su momento, partió de la costa oriental del Atlántico y llegó a las costas del Caribe mexicano. Santiago Genovés a bordo de *Acali,* atravesó el Atlántico en 101 días sobre una embarcación pequeña y muy sencilla y con una tripulación de 12 personas. Como él mismo lo señala en sus conclusiones:

> Nuestro arribo a Cozumel llenó de alegría a muchos difusionistas… a los que piensan que sí hubo contactos a través del Atlántico antes de Colón, desde Europa o África, bien fuera por egipcios, fenicios o mesopotámicos, o por alguna cultura africana posterior.[20]

La lucha entre el aislacionismo (quienes creen en el desarrollo particular de cada civilización) y el difusionismo (aquellos que creen en las relaciones e influencias entre civilizaciones) en la que se inscribe el debate entre antropólogos e historiadores parece tener mucho que dar aun, y que es necesario inscribir en las relaciones internacionales como parte de los estudios regionales, tratando de tener una perspectiva más amplia de lo que se conoce y estudia en la disciplina, que finalmente sabemos, los Estados modernos no son ya los actores indispensables en lo internacional, y en donde la temporalidad no puede circunscribirse sólo a partir de la modernidad del siglo XVIII que intenta ignorar la totalidad histórica de la humanidad.

[20] Santiago Genovés, *Acali,* Barcelona, Ed. Planeta, 1975, p. 379.

DIRECTORIO DE COLABORADORES

María de la Paz Chávez. Latinoamericanista mexicana. Licenciatura en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Ha colaborado en el proyecto de investigación: *Las relaciones de México con el Caribe en la larga duración*, (CONACYT) en el Instituto Mora, el AGN y en el Archivo Histórico Diplomático. Fue becaria de la SRE y del Ministerio de Educación de Belice en el programa *Inglés como segunda Lengua* en la University of Belize. Integrante del Proyecto PAPIIT IN-402610 *Estudios Afroamericanos. Los aportes africanos a las culturas de Nuestra América.* Correo electrónico: ambakity86@hotmail.com

Harry Domínguez. Latinoamericanista mexicano. Licenciatura en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Ayudante de investigación en el proyecto *Las relaciones de México con el Caribe en la larga duración*, (CONACYT) en el Instituto Mora, el AGN y en el Archivo Histórico Diplomático. Obtuvo una beca de la SRE y del Ministerio de Educación de Belice en el programa *Inglés como segunda Lengua* en la University of Belize. Integrante del Proyecto PAPIIT IN-402610 *Estudios Afroamericanos. Los aportes africanos a las culturas de Nuestra América.* Correo electrónico: harrydominguez@hotmail.com

David Jonás Lund Rodríguez. Músico y Latinoamericanista mexicano. Maestrante en el Posgrado de Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Integrante del proyecto PAPIIT IN-402610 *Estudios Afroamericanos. Aportes africanos a las culturas de nuestra América.* Correo electrónico: mekemoahi@yahoo.com.mx

Marta Maffia. Antropóloga Argentina. Doctora en Ciencias Naturales (orientación Antropología) por la Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Docente-investigadora en la misma universidad donde imparte la cátedra de Métodos y Técnicas de la Investigación Sociocultural. Pertenece al CONICET. Correo electrónico: migraciones@uolsinectis.com.ar

Glodel Mezilas. Latinoamericanista Haitiano. Doctor en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Especialización en Función Pública Internacional por Academia diplomática de Camerún, Escuela Nacional de Función Pública en Francia (ENA), Instituto de las Naciones Unidas para la formación y la Educación en Ginebra (UNITAR), Secretaria de la ONU para la lucha contra la sequía y la desertificación, Alemania. Integrante del proyecto PAPIIT IN-402610 *Estudios Afroamericanos. Aportes africanos a las culturas de nuestra América.* Correo electrónico: mezilasg@yahoo.fr

Ana Cristina Ottenheimer. Antropóloga Argentina. Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad Nacional de La Plata, Argentina.

Américo Portocarrero Castro. Pedagogo Colombiano. Candidato a Doctor en Educación y Comunicación por la Universidad Tecnológica de Pereira, Colombia. Profesor Catedrático en la misma universidad. Integrante de la Fundación Universitaria del Área Andina, seccional Pereira. Miembro del Proyecto PAPIIT IN-402610 *Estudios Afroamericanos. Aportes africanos*

a las culturas de nuestra América. Correo electrónico: aporcas3@gmail.com

J. Jesús María Serna Moreno. Antropólogo Mexicano. Doctor en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Investigador de tiempo completo en el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, UNAM. Responsable del Proyecto PAPIIT IN-402610 *Estudios Afroamericanos. Aportes africanos a las culturas de nuestra América.* Profesor en el Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos y en el Colegio de Estudios Latinoamericanos, FCPyS-UNAM. Correo electrónico: sernam@unam.mx

Ricardo J. Solís Herrera. Pasante de la Licenciatura en Estudios Latinoamericanos. Integrante del proyecto PAPIIT IN-402610 *Estudios Afroamericanos. Aportes africanos a las culturas de nuestra América.* Correo electrónico: ricardo_ixtlan@yahoo.com.mx

Jorge Alberto Tenorio Terrones. Mexicano. Maestrante en Estudios de Relaciones Internacionales por la UNAM. Miembro del *Seminario Permanente de Estudios Africanos* (SPEA), FCPyS-UNAM. Integrante del proyecto PAPIIT IN-402610 *Estudios Afroamericanos. Aportes africanos a las culturas de nuestra América.* Correo electrónico: seishinn@hotmail.com

Carlos M. Tur Donatti. Historiador Argentino. Estudios de Doctorado en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Investigador en el Dirección de Etnología y Antropología Social-INAH. Profesor en el Colegio de Estudios Latinoamericanos, FFyL-UNAM.

Bernarda Zubrzycki. Antropóloga Argentina. Doctora en Ciencias Naturales (orientación Antropología) por la Universidad Nacional de La Plata. Docente-investigadora por la misma

Universidad donde imparte la Cátedra Métodos y Técnicas de la Investigación Sociocultural. Facultad de Ciencias Naturales y Museo. Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Pertenece al CONICET. Correo electrónico: berzub@infovia.com.ar

Afroamérica. Historia, cultura e identidad, editado por el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la UNAM, se terminó de imprimir en digital el 15 de diciembre de 2012 en Publidisa Mexicana, S. A. de C. V., Calz. Chabacano 69, Planta Alta, Colonia Asturias, México, D. F. Su composición y formación tipográfica, en tipo Garamond de 11:13.5, 10:12 y 8.5:10 puntos, así como el cuidado editorial estuvo a cargo de Editorial Albatros, S. A. de C. V. La edición, en papel Cultural de 90 gramos, consta de 250 ejemplares.

AFROAMÉRICA ES EL NOMBRE que se le ha dado "al conjunto de regiones y comunidades que tienen raíz africana", producto de un "proceso de traslado masivo y forzado de millones de hombres, mujeres y niños que desde su llegada, a partir del siglo XVI, conformaron parte de la población americana". Los estudios sobre estas regiones y comunidades se han venido desarrollando a pesar de enfrentar múltiples dificultades y en los años recientes han experimentado en nuestra América un vigoroso impulso, en gran medida, provocado por la acción cada vez más consciente y militante de los afrodescendientes latinoamericanos.

Estos trabajos, originalmente presentados como ponencias en el Segundo Coloquio *Afroamérica. Historia, cultura y procesos identitarios,* fueron seleccionados por su valor académico ya que aportan al conocimiento de los estudios afroamericanos un rico y variado conjunto de elementos sobre temas poco conocidos relativos a las diversas expresiones culturales de los afrodescendientes de diferentes países de nuestra América. Estos aportes abarcan un universo que no se restringe a un determinado orden teórico o metodológico, ni a un solo enfoque o perspectiva, sino a una diversidad de posturas, algunas de ellas muy novedosas dentro de las tendencias actuales de las ciencias sociales y las humanidades. Los diversos debates de las últimas tres o cuatro décadas sobre la diversidad cultural, étnica y racial de nuestros pueblos en las esferas de lo social, lo económico y lo político constituyen el rico y variado contexto en el que se inscriben las investigaciones que han dado origen a los estudios que aquí presentamos.

COLECCIÓN
HISTORIA DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

9

9 786070 239472

Acceso Abierto

CIALC
Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe